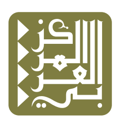


دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية
A Bi-annual Peer-reviewed Journal for Historical Studies

العدد 5 - كانون الثاني / يناير 2017
Issue 5 - January 2017



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات

Arab Center for Research & Policy Studies

المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات هـو مؤسسـة بحثيـة فكريـة مسـتقلة للعلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية وبخاصـة في جوانبهـا التطبيقيـة.

يسـعى المركـز من خلال نشـاطه العلمي البحثـي إلى خلق تواصل بـين المثقفـين والمتخصصـين العـرب في العلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية بوجـه عـام، وبينهـم وبين قضايـا مجتمعاتهـم وأمتهـم، وبينهـم وبـين المراكـز الفكريـة والبحثيـة العربيـة والعالميـة، في عمليـة البحـث والنقـد وتطويـر الأدوات المعرفيـة والمفاهيم وآليـات التراكـم المعـرفي، كـما يسـعى المركـز لبلـورة قضايـا المجتمعـات العربيـة التـي تتطلب المزيـد من الأبحـاث والمعالجـات، وإلى التأثـير في الحيـز العـام.

المركـز هـو مؤسسـة علميـة، وهـو أيضًـا مؤسسـة ملتزمـة بقضايـا الأمـة العربيـة وبالعمل لرقيهـا وتطورهـا، وهو ينطلق مـن أن التطور لا يناقـض الثقافـة والهويـة العربيـة، ليـس هـذا فحسـب، بـل ينطلـق المركـز أيضًـا مـن أن التطـور غـير ممكـن إلّا كرقـي مجتمـع بعينـه، وكتطـور لجميـع فئـات المجتمـع، في ظروفـه التاريخيـة وفي سـياق ثقافتـه وبلغتـه، ومـن خـلال تفاعلـه مـع الثقافـات الأخـرى.

يعنـى المركـز بتشـخيص الأوضـاع في العـالم العـربي وتحليلهـا، دولًا ومجتمعـات، وبتحليـل السياسـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة والثقافيـة، وبالتحليـل السـياسي بالمعنـى المألـوف أيضًـا، ويطـرح التحديـات التـي تواجـه الأمـة عـلى مسـتوى المواطنـة والهويـة، و التجزئـة والوحـدة، والسـيادة والتبعيـة والركـود العلمـي والتكنولوجـي، وتنميـة المجتمعـات والـدول العربيـة والتعـاون بينهـا، وقضايـا الوطـن العـربي بوجـه عـام مـن زاويـة نظـر عربيـة. ويعنـى المركـز العـربي أيضًـا بدراسـة علاقـات العـالم العـربي ومجتمعاتـه بمحيطـه المبـاشر في آسـيا وأفريقيـا، وبالسياسـات الأمريكيـة والأوروبيـة والآسـيوية المؤثـرة فيـه، بجميـع أوجههـا السياسـية والاقتصاديـة والإعلاميـة.

لا يشـكل اهتـمام المركـز بالجوانـب التطبيقيـة للعلـوم الاجتماعيـة، مثـل علـم الاجتـماع والاقتصـاد والدراسـات الثقافيـة والعلـوم السياسـية حاجـزًا أمـام الاهتـمام بالقضايـا والمسـائل النظريـة، فهـو يعنـى كذلـك بالنظريـات الاجتماعيـة والفكـر السـياسي عنايـة تحليليـة ونقديـة، وخاصـةً بإسـقاطاتها المبـاشرة عـلى الخطـاب الأكاديمـي والسـياسي الموجـه للدراسـات المختصـة بالمنطقـة العربيـة ومحيطهـا.

ينتـج المركـز أبحاثًـا ودراسـات وتقاريـر، ويديـر عـدة برامـج مختصـة، ويعقـد مؤتمـرات وورش عمـل وتدريـب ونـدوات موجهـة للمختصـين، وللـرأي العـام العـربي أيضًـا، وينـشر إصداراتـه باللغتـين العربيـة والإنكليزيـة ليتسـنى للباحثـين مـن غـير العـرب الاطـلاع عليهـا.

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.



Contents المحتويات

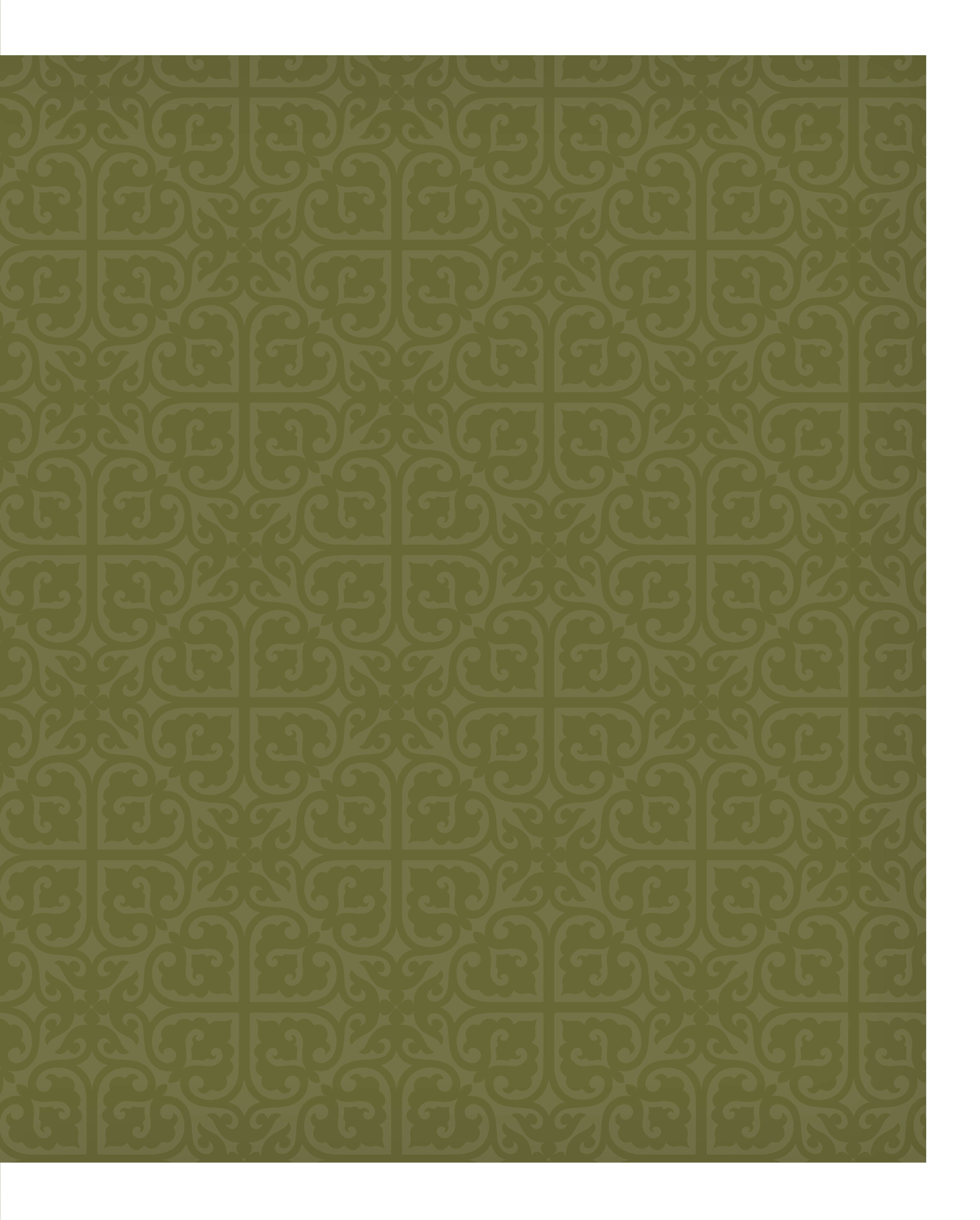








دراسات
Articles





الحسن الغرايب | Elhassane Laghraib*

دور البحث العلمي في ضبط المفاهيم والمصطلحات

علم التأثيل أنموذجًا

How Academic Research Contributes to Enhanced Definitions of Terms

The Case of Etymology

للبحـث العلمـي دورٌ جوهري في ضبط مفاهيم المجالات المعرفية المتعدّدة التي يكون فيها التصوّر العام حاضرًا بقوة، وبخاصة ما تعلّق منها بالمتداول اليومي، المتميز بدلالة ما، وذات حمولةٍ ثقافيةٍ وتاريخيةٍ لها ارتباطات بالواقع المعيش لـكل مكونات المجتمع؛ سـواء أكان قبليًـا أو حضريًا. والمفهوم ذاته محـدّد في الزمان والمكان، ويُؤَرْشِـفُ لهما وفق ما يرمـز لـه وإن تغيّرت الحقب لتداولـه بحمولاته التي لن تبتعد نهائيًا عـمّا كانَ يعنيه ضمن المنظومـة الثقافية لمجتمع ما. والإيتيمولوجيا هي الوحيدة القادرة على الحفاظ على الدلالة العامة للمفهوم وضبطه عبر مسـاراته المتعددة التي لن تكون في النهاية إلا معبرة عن المتداول ثقافيًا مع تحديدات طوبونيمية في بعدها سواء الرمزي أو الواقعي.

كلمات مفتاحية: التأثيل، الدلالة، المفاهيم، الطوبونيميا، المجال، النسق.

Academic research plays a vital role in constantly improving the definitions of technical terms across all fields of knowledge, including fields where public awareness plays a major role and where words and phrases carry considerable cultural baggage and connotation. This reflects the reality that all phrases and their meanings are rooted in time and place: while the temporal and geographical contexts in which specific phrases are used may change, the words never completely lose touch with their original meanings. Etymology is, in this regard, the only academic discipline capable of preserving the original meaning of words throughout their various transformations. The rigorous process of philology is what ultimately allows the field of etymology to continue to be relevant even as words are separated from their original meanings contexts.

Keywords: Etymology, Semantics, Terminology, Linguistic Typology, Syntax.

* أستاذ التعليم العالي، مؤهل تخصص التاريخ الوسيط، مكون بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، فاس، المغرب.
Professor of Higher Education, History of the Middle Ages, Instructor at the Regional Center for Pedagogy and Training in Fez, Morocco.

تقديم

ظلت العلوم الإنسانية حبيسة أجهزتها المفاهيمية وكأنّ ذلك كفيلٌ بجعلها بمنأى عن الوقوع فيما يخلخل صرامتها النظرية، التي انبنت عليها كل التصوّرات التي اعتبرت منطلقًا للعديد من الأبحاث في مجالات لها دلالة في الزمان والمكان من دون تغييبٍ لأبعادها الاجتماعية من حيث هي المحدّدة لكل منطلق نظري. فإذا كان البحث يعيش طفرة بعد أخرى، فإنّ ذلك مرده انغماس القائمين على الشأن العلمي في القيام بكل ما يعطي أفقًا لمستقبل التدقيق في الأجهزة المفاهيمية، التي ترهن الحقل المعرفي ومستقبل الكتابة فيه من دون أن تترك المجال للدلالات الخاصة للمصطلح للتعبير عن غير ما يحدّد الدال ويشكل هويته التي تتحقق بها قوانين الوجود الفعلي للمفهوم/ المصطلح مع تعبيراته أي "إظهار التضمينات الوجودانية المضمرة لهذه التعابير"[1].

لذا، فإن إشكالية البحث العلمي في معناها الدقيق لا تحتاج إلى شرعية فكرية بقدر احتياجها إلى دليلٍ عملي للتوجيه والإجابة عن أسئلة واقع دائم التغير، مما يفرض استحضار علم التأثيل[2] لضبط العلاقات بين المكون المفاهيمي ودلالته؛ أي الانتقال إلى ما هو واقعي ضمن المجال المتحول لمؤسسة منتجة لمفاهيمها ودلالتها ضمن سياق اجتماعي وثقافي يعيد إنتاج قيمه المعبرة عن تاريخه، خاصة أنّ السياقات التي يتم فيها التوظيف المفاهيمي تحيل في العديد من الأحيان إلى ما لا وجود له في التداولات اليومية مما يزيد الضبط الدلالي صعوبة، ولا سيما إن كان الحقل الدلالي ينتمي لثقافة لها سياقاتها التاريخية التي أدت إلى إيجاد مدلول ذي حمولة سوسيوثقافية وعمق تاريخي يمتح من تراث المجتمع. لكن ما مدى علاقة المفاهيم الدالة على الواقع بما هو اجتماعي وأدوارها في إنتاج وإعادة الإنتاج الثقافي للمعيش؟

بقيت العلاقة ثابتة بين مكونات المجال والبحث العلمي، وهو ما يلاحظ عبر استدماج كل دقائق الواقع وتحويلها إلى نظرية عامة وتصريفها لغويًا عبر مفاهيم تراعي بشكل أساسي الجانب التداولي في بعده الاجتماعي[3]، ودلالة ذلك في المعيش اليومي لمكونات المجتمع. إن المفاهيم تعبر عن وجودها الفعلي عبر علاقاتها التي تشكل نسيجًا لا غنى عنه لإبراز حقيقة ما ترمز إليه، مما يجعلنا نؤكد على أن الواقع في تشكله العياني يبدي وجوده من خلال مواقعيته Toponymie المحولة إلى مفاهيم دالة.

---

1 بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 563.

2 ظهر هذا العلم بشكل جلي مع التقعيد اللساني، وقد تمّ استثمار كل الأبحاث اللغوية في هذا المضمار من جميع الحقول المعرفية ضمانًا للضبط والتدقيق، وهذا ما دفع مجموعة من الباحثين لتعريف التأثيل الذي يقابله مفهوم *Etymologie*؛ وهو العلم الذي "يسمح بإدراك سبب وجود ألفاظ بعينها نستعملها للدلالة على هذه الفكرة أو ذلك الشيء". انظر:

V. Nyckees, *La Sémantique* (Paris: Belin, 1998), p. 65.

واعتبره آخرون "العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها- أو إن شئت قلت تاريخها"، انظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 135. واعتبارًا للطبيعة التي تم تعريفه بها، فإن استعمالنا لها سيكون وفق ما تقتضيه طبيعة معالجتنا لما هو تاريخي وارتباطه بالطوبونيمية ودلالة ذلك في السياقات التي تم توظيفه فيها. وقد أكد جون كلود ماركو أن الكلام "عن أصول وتطور المفردات ... يستلزم منا حذرًا كبيرًا عند استخلاص نتائج إيتيمولوجية كلمات لغة ما"، انظر:

J. C. Margot, *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques* (Lausanne: L'âge d'Homme, 1979), p. 66.

وهو ما يجعلنا نأخذ في الاعتبار البيئة الثقافية للغة ومدى ارتباطاتها بالمعيش اليومي، وتأثير ذلك في المعنى الدال للفعل الذي له أثره في مجتمعات نحتت لغتها من متطلباتها التي بها وجدت.

3 أكدنا على الجانب المرتبط أصلًا بما هو اجتماعي لأن اللغة هي نتاج أفراد والمعبر عن كل ما يمور داخل مجتمعهم. لمزيد من الاطلاع على هذا الجانب يراجع:

Maria-Teresa Cabre, *La terminologie: Théorie, Méthode et application*, Monique C. Cormier et John Humbley (trad.), (Paris: Ottawa/ Armand Colin, 1998).



التأثيل والدراسات التاريخية

ساهم البحث التاريخي في ضبط المعطيات الخاصة بالحدث وسياقاته التي كان لها إمكانية دفع "المغالط في حكايات الوقائع"[4]؛ لأن لها تأثيرًا مباشرًا في مجريات الأحوال باعتبارها "لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر"[5]؛ مما يطرح مسألة علاقة المفهوم بزمان ومكان الحدث الذي له قوة وحضور خاص فيما نبحث فيه لكون "كتابة التاريخ هي أولًا ذاكرة مُؤَرشَفَة "[6] مع تأريخ لحوادث المجال في ديناميتها وتصريف للغته التي تعطيه شرعية الوجود المرتبطة أساسًا بالأنشطة الاجتماعية الممارسة داخله سواء تلك الواعية أو لا. فالتحولات الطارئة على المجال بالأنشطة هي تداولات للمصالح المعبر عنها بمعادل رمزي والمحولة إلى تعابير تعتمل داخل "فضاء عمل فيه الإنسان والتاريخ"[7] من أجل تخليد الحدث الذي يتحول لمفهوم يشتغل عليه التأثيل *Etymologie* بمستويات مختلفة بدءًا من المستوى اللساني الخالص إلى المستوى التاريخي الذي تحضر فيه العلاقات الاقتصادية والسياسية ويعكس كل ذاك في التداولات الثقافية التي تظل "ذاكرة للمكان" مُسترجَعَة عبر المفاهيم/ المصطلحات كما هو الشأن مع الأنشطة الممارسة في الشأن اليومي من دون أن نضع لها سجلًا ما. عبر هذه التصورات، نرى أن "التاريخ كعلم يجد نفسه معنيًا بطريقة غير مباشرة بولوج علم اللسانيات"[8] الذي يمكن من ضبط المفاهيم وجعلها ذات دلالة بالنسبة إلى وجودها الفعلي عبر العلاقات التي تشكل نسيجًا لا غنى عنه لإبراز حقيقة ما ترمز إليه. إن المفهوم لا يمكن ربطه بمدلوله إلا من حيث هو تعبير أساسي عما هو عيني في ارتباطه بتطوره المرحلي والذي تفرّد ضمن منظومة فكرية ذات بعد اجتماعي واقتصادي معبرة عن انشغالات الحقل الدلالي بما هو عياني ومعيش.

إن عدم ضبط المفاهيم/ المصطلحات مرده الجهل بواقعها السوسيوثقافي الذي أنتج شبكة عامة، لها ارتباطات بالمنظومة التي تتحكم في العلاقات الداخلية التي تنبني عليها كل تواريخ المجتمع أو "المجتمعات التي تظهر لنا دائمًا في علاقة غير مستقرة، قلما تكون ثابتة أو محفوفة بالمخاطر مع شروطها الخاصة لإعادة الإنتاج [التاريخي]"[9] لها من دون أن يؤثر ذلك في مساراتها التي هي في النهاية مواضيع للدراسة. وارتباط المفهوم/ المصطلح بمكان ما هو إبراز لهوية قد تتعدى الزمان لتتخلص منه، لـ "أن التخلص من الزمنية عبر التجريد لا يكون إلا بهدف التحكم في كل المضامين الزمنية"[10] التي كانت وستظل محايثة له على الرغم من تبدل الأحوال والمعيش.

معنى ذلك أن كل مفهوم/ مصطلح هو مسار لتقعيد الواقع بما يحمله معناه دون استقلالية عن دلالته الحقيقية، التي لا تشبع الفضول بل تحقق وظائف أخرى[11] في التداول اليومي لكل الأفراد سواء حمل هذا مضمونًا اقتصاديًا أو تعبيرًا عن فكرة لها ارتباطات اجتماعية، لا سيما أن وضعية المجتمعات وما يعتمل بها يخضع لما هو ضروري ومتداول عادة[12]، مع عدم اللامبالاة بمفهوم الزمان

---

4 عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، ج 1 (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2006)، ص 13-14.

5 المرجع نفسه، ص 41.

6 ريكور، ص 225. يرى ريكور أن عملية الأرشفة تتم عبر مجموعة من الشروط من بينها التغيرات التي تشمل المجال والزمان اللذين لهما علاقة مباشرة بالذاكرة، وأن مبادرة الأرشفة لها ارتباط بالتحول التاريخوي للمكان والزمان، وهو ما أكده في كتابه، **الزمان والسرد، الزمان المروي**، ترجمة سعيد الغانمي، ومراجعة جورج زيناتي، ج 3 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 171-185.

7 ريكور، **الذاكرة**، ص 232.

8 المرجع نفسه، ص 243.

9 Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés* (Paris: Fayard, 1984), p. 228.

10 سعيد بنكراد، "المؤول والعلامة والتأويل"، **مجلة فكر ونقد المغربية**، العدد 16 (شباط/ فبراير 1999)، ص 47-62.

11 Nyckees, p. 65.

12 لتقريب هذه الفكرة بشكل جلي نستعير ما ذهب إليه لوغوف حين اعتبر "سبل العيش فكرة سوسيواقتصادية أساسًا، وليست مادية بكل معنى الكلمة"، ومعلوم أن هذا المفهوم يتغير حسب المجتمعات ولا يمكن الركون إلى معنى واحد قد يختزله إلى ضرورة حياتية، بل هو فكرة "تتغير بحسب الفئات الاجتماعية":
J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* (Paris: Flammarion, Coll. Champs, 1982), p. 197.

الذي يعتبر عنصرًا أساسيًا في استعمال المفاهيم ودلالاتها[13] في حقبة قد تطول أو تقصر حسب عملية "التحقيب" التي يلجأ إليها المؤرخون لضبط الحقول التي يتناولونها بالدرس، مع العلم بأنّ غياب تيار أو مدرسة تاريخية مغربية للمفاهيم والمصطلحات المجالية (الإيتيمولوجيا والطوبونيميا) ذات البعد التاريخي يؤثر سلبيًا في تناول المتون التي كتبت سابقًا وتحمل في طياتها مفاهيم تفيد في توضيح طبيعة المجال واللغة، وهو ما يفرض عودة الباحث إلى التاريخ الشفهي للمجالات اللغوية الممتدة جغرافيًا و"يكتب تاريخها بصيغة المفرد، كالمقاطعات والأحياء، تلك التي تمثل حياتها في تعاقب للأيام"[14]. وبهذا الخصوص وأخذًا بنوعية المتداول بين المكونات الاجتماعية، تحيلنا القواعد المتحكمة في تداولية المفهوم إلى البنية التي أنتجته سيما في علاقتها بعمل الأفراد وارتباط "الواقعي" في مجمله بما ينتجه من أبنية فكرية هي عبارة عن شبكات مفاهيمية تحيل دومًا على مدلولاتها الواقعية من دون أن تتجاوزها. إن المفاهيم هي نتاجات لعلاقة الإنسان بالمجال، واعتبارًا لوجود مفهوم مرتبط بدالٍ معينٍ فإنه يضع شرعيته المبنية على العمل المنجز في المجال باعتباره مختبرًا للكل على محك الانتماء للقاموس الثقافي لكل المكونات الاجتماعية التي نحتت لها "متنًا" للتداول يتمدد ويختزل حسب الطبيعة العامة للثروة الثقافية التي هي ملك للكل بمجرد تداولها. وهذه المشكلة هي التي تدفع "المؤرخ (لـ) ينتخب عادة مفاهيم ليصف الخصوصية التاريخية لموضوعاته من دون التفكير تفكيرًا واضحًا في أصلها وفي تسويغها ... ولا يعير انتباهًا لحقيقة أن المفاهيم الوضعية التي ينتخبها هي مفاهيم تضر ضررًا كبيرًا بمبتغاه الخاص حين تقيم شبهًا بين ما هو مختلف تاريخيًا وما هو مألوف"[15]. فعملية اختيار المفاهيم وضبطها بما يناسب البحث العلمي أمر قمين بالاهتمام و"على المرء، في فهم التاريخ، أن يغفل مفاهيمه الخاصة وأن يفكر في مفاهيم الحقبة التي يحاول فهمها فقط"[16]، لأن ذلك يفضي إلى معرفة ما يمور في المجتمع مع انعكاس ذلك على إنتاج "العلم" بالمجال سواء كان شفهيًا أو مكتوبًا، مما يدفع المهتم بالبحث العلمي إلى تصويب وجهات نظره لتساير الوضعيات المعرفية الناشئة عن التداول اليومي للمفاهيم، لأن ما يثير "مشكلة الفهم ... هو القول الشفوي أيضًا"[17] الذي يعتبر سيد الحقبات السابقة في غياب التدوين للحوادث، مما يجعل أمر التفكيك والتأويل للمفاهيم والمصطلحات النابضة بالحيوية المجالية شرطًا ضروريًا للإبقاء على المعنى الدال في وضعية جلية تعكس "معنى ما يُتَكَلَّمُ به لذاته على نحو محض"[18].

التأثيل والطوبونيميا: نماذج للفهم

بالرجوع إلى الواقع وتقعيد "المفاهيم" المعبرة عنه، نجد تلازمًا تفرضه تاريخيتها التي توضح مدلولاتها من دون نسيان التغيرات الحاصلة في المجال الذي هو المحصلة النهائية للعمل البشري، مما يدفعنا للقول: هل "المفاهيم" تمثل حقيقة المجال؟ لأجل هذا، وجب العودة إلى الأصول ومعرفة ثرائه المستمد من واقعية المفهوم وارتباطاته اليومية الدالة على معناه مع العلم أن ذلك يستوجب في الكثير من الأحيان الحذر النابع من بنية وطبيعة المفهوم.

مما يجعلنا نأخذ كل المفاهيم في سياقاتها العامة من دون أن نجردها؛ مما قد يعطينا "هويتها" الدلالية.

13 Jacques Guilhaumou, “De l’histoire des concepts à l’histoire linguistique des usages conceptuels,” *Revue Genèses*, no. 38 (2000/1), p. 108.

14 جاك لوغوف (إشراف)، **التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري (بيروت: مشورات المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 399.

15 هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة (طرابلس/ ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر، 2007)، ص519-520.

16 المرجع نفسه.

17 المرجع نفسه، ص 515.

18 المرجع نفسه.



لماذا نحتاج المفاهيم؟ أَلِضَبْطِ المعنى أم لجعله قابلًا للفهم، أو أن دخوله مجالًا لغويًا ما من أجل إضفاء صبغة وحمولة رمزية يختزنها لأجل التميز والتفرد قصد الإفصاح عن المكنون التاريخي أولًا والاجتماعي ثانيًا للمتلقي الذي يظل في غالب الأحيان، غير قادر على التقاط رمزية وجود مفهوم ما، في خطاب معين إلا بعد إخضاعه لقواعد اللغة المُؤَطِّرَة له في علاقة بالموروث الثقافي الذي يمثل الخيط الناظم لكل الأنساق المجتمعية. وتحليل كل معطيات النسق، خاصة ما تعلق بالمفاهيم الدالة، تحيلنا إلى إبراز الصلة بين المفهوم وتعبيراته والتي لها القدرة على جعل الصيغة التي يتداول بها المفهوم أقرب إلى ما هو واقعي حقيقي، ولا يتوقف فهم هذه التعبيرات على نوعية الصوغ بل على المدلول الإجرائي في النسق اللغوي الذي ينتمي إليه المفهوم بذاته. واعتبارًا لحضور الواقع بشكل كبير في صوغ منطوقاته، فمن المفروض التزامها باعتبارها مفاهيم، بشروط إنتاجها ضمن حقولها التي لها تأثير أولي فيها، خاصة المكان والتاريخ والأيديولوجيا[19]. فالعلاقة التي يجسدها المفهوم بقيمه الثقافية هو ما يفسر كونه قابلًا للانزياح باتجاه آخر غير ذاك الذي من أجله تم صوغه، للتعبير عن تطوره المنشود في "بعده العملياتي". إن القيام بوضع تأصيل موضوعي للمفاهيم "له قيمة قصوى بالنسبة لتاريخ حضارة الحوض الغربي للبحر المتوسط ويُمَكِّنُ من إعداد منظومات حقيقية للفظيات *phonétique*"[20] التي ساهمت فيها حضارات عدة، إضافة إلى التراث الثقافي الذي شيدت صرحه كل مكونات المجتمع وإثنياته.

فالبحث التأثيلي على هذا النحو لا يكون في غالب الأحيان بقادر على ضبط العلاقات بين المفهوم ودلالته إلا إذا أخذ في الحسبان وقعه الثقافي الذي يتميز به دون غيره، وهو ما يحيلنا إلى أمثلة للفهم مستمدة من الفترة الوسيطية لتاريخ المغرب الذي لا يزال البحث فيه بكرًا وأن عملية النبش في ثنايا مفاهيمه التي أثثت المتون التاريخية والأدبية قادرة على فك عدة ألغاز سيما ما تعلق منها بالموروث الثقافي المشترك لكل مكونات المجتمع. وأخذ هذا المعطى في الاعتبار يمكن من تخفيف وقع اللغة البربرية التي أكد دارسو الطوبونيمات على كونها "صعبة مع وجود العديد من المطبات حتى بالنسبة للبربر أنفسهم"[21]، مما يحتم الحذر في تناول المفاهيم التي تخفي بعضًا من أسرارها التي لن يكشف عنها إلا باستعمال التراث الثقافي لمكونات المجتمع الإثنية. فالتأثيل إذن، يدفعنا لمحاولة فهم الكيفية التي تسرب بها المفهوم إلى لغة ما وفي أي وسط تم توظيفه[22]، من دون أن يهدف ذلك إلى تثبيت تداوله الحالي[23] الذي لن يكون بمنأى عن التداولات السابقة التي راعت خصوصية التسمية ودلالتها الرمزية، الشيء الذي يمكّن من فك ألغاز عدة تكتنف هذه العملية في الزمان والمكان، مع العلم بأن ما يمرر من مجال سوسيوثقافي إلى آخر يحافظ على "معناه الحقيقي" *Étymon*[24] وإن تغيرت أصول مكوناته اللفظية، وهو ما يدفعنا لدراسة مفهوم طوبونيمي واحد على سبيل الاستئناس مع ما له من وقع على المجال الحضري لمدينة فاس الوسيطية وفي ارتباطه بمكونات المجال "الملكي" للسلاطين المرينيين.

---

19 Jean-Pierre Cuq et Isabelle Gruca, *Cours de didactique du français langue étrangère et seconde* (Grenoble: PUG, 2005), p. 77.

20 Georges S. Colin, "Note de dialectologie arabe. Étymologies magribines," *Hespéris*, T. VI (1926), p. 56.

حاول كولان في مقاله الذي نشر تباعًا في مجلة **هيسبيريس** لسنة 1927 المجلد 7، والمجلد 10 لسنة 1930، أن يضع بداية حقيقية لمشروع يراعى فيه أصول الكلمات والمفاهيم المتداولة في كل المجالات الثقافية للمغرب الأقصى، غير أنه لم يوفق في ضبط أصول بعضها، وذلك لكون رد أصولها للغة الإغريقية أو الرومانية وفي بعض الأحيان للبيزنطية أثر في طبيعة البحث وجعل منه تكرارًا لما تم تداوله في بحوث سابقة تناولت أصول المفاهيم في اللغة اللاتينية.

21 Jean Del Pérugia, "Noms de lieu d'origine berbère dans le sud-ouest de la France," *Hespéris Tamuda*, vol. XVIII (1978-1979), p. 14.

وظف "ديل بيروجيا" التقارب الكبير في اللغة خاصة البربرية لدراسة الطوبونيمات المتشابهة بين ضفتي البحر المتوسط، وكذا جذور مكوناتها التي تغيرت بفعل التداخل اللغوي الحاصل بفعل التثاقف، واعتبر النماذج المكونة لأسماء الأماكن تأخذ أهميتها الكبرى من هذا التكوين اللغوي الذي يحيل إلى أصولها القديمة. والمقال هو تأسيس جدي لإعادة النظر في الطوبونيمات وتأثيلها الذي سيساعد الباحث للعودة إلى الأصول الأولى لها وقراءتها على ضوء المستجد التأثيلي.

22 Antoine Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale* (Paris: Champion, 1975), pp. 292-293.

23 P. Guiraud, *L'Etymologie. Coll. Que sais-je?* (Paris: PUF, 1964), p. 7.

24 Maurice Tournier, *Des sources du sens. Propos d'étymologie sociale*, T. 3 (Lyon: ENS Editions, 2002), p. 19.

المُصارَة

اعتبر هذا "الطوبونيم" إشكاليًا لما نسج من حوله من شروح من دون أن يصل البعض ممن تعرض له إلى "معناه الحقيقي"، الذي ارتبط أصلًا بالكيفية التي تم تناوله بها مما زاد الأمر إبهامًا. وفي هذا الباب يصبح التأثيل ذا فائدة قصوى للإفصاح عن المعاني الدفينة التي يختزنها المفهوم في "مجال يُنتِج ويعيد إنتاج نفسه في محاولة للتهرب من الاختلال المتصاعد للكون"[25] الذي هو أحد عناصره المعبرة عن طبيعته التي هي عين الوجود أصلًا. وقد اعتبر البعض هذا المفهوم "كلمة عربية مجهولة في الشرق الإسلامي"[26] مما يحيلنا إلى البحث عن أصولها في تراث الغرب الإسلامي الذي حاول طريس بالباس القفز عليه للبحث في آخر لم يورد أصلًا هذا المفهوم سواء في قواميسه الحضارية أو غيرها ممن تناولت المجال الثقافي للمجتمع الشرقي في غناه. وزاد الأمر إبهامًا حين يحاول الدارس نفسه ربط المفهوم بالأندلس وقرطبة حيث كانت مُصارتها "الأولى بين المُصارات الأندلسية، وأكثرها شهرة، تمتد على سطح يقع في الجنوب الغربي للمدينة، وعلى الضفة اليمنى للوادي الكبير"[27]، الشيء الذي دفعه للإقرار بأن طبيعة أرضها المسطحة جعلت منها مكانًا ملائمًا للقيام بالاستعراضات العسكرية والاحتفالات العامة، وجعلها البعض الآخر مكانًا لبيع الأسرى من عرب وبربر، فقرطبة على أيام والي الأندلس ثعلبة بن سلامة العاملي سنة 125هـ/ 743م[28]، استعملت سوقًا للنخاسة بعد الحروب. ويبدو أن مدلول هذا الطوبونيم ظل عصيًا على الفهم بالنسبة إلى طريس بالباس الذي لم يجد ما يبرر به ديمومة استعمال "نفس كلمة مصارة لمعاني مشابهة لأصل مدلولها"[29]، علمًا أن المدلول لن يتغير وأن "معناه الحقيقي" يظل حاضرًا وإن غابت معالمه التي بواسطتها يتفرد. فـ "المُصارة" التي اعتبرت في الكثير من المصادر بستانًا جليلًا للسلطان[30]، "ظهرت متزامنة مع كلمتي الملاح وحمص"[31]، مما يؤكد أن المفهوم في رسمه وكتابته العربية "لا يعني أنه كذلك. فالأفعال الثلاثية العربية عندما تكون في الماضي لا يرفع أولها البتة إلا إذا بنيت للمجهول، وأما أن تكون مبنية للمعلوم ومضمومة الأول فربما دخل هذا دائرة الاستثناء والشذوذ عن القاعدة، وهو ما قد يفسر عدم الإجماع على كتابته"[32]. ويعطينا إمكانية البحث باتجاه آخر غير هذا الذي استكان له مجموعة من الباحثين من دون أن يعولوا على استنطاق التراث الثقافي لكل مكونات المجال الذي تم البحث فيه مع الاستفادة من الأعمال التي قام بها الباحثان بريسوليت ودولاروزير [33] والتي أكدت أن المكان لم يكن أبدًا مستويًا بل مرتفعًا لوجوده في المجال الشمالي لفاس الذي يعتبر بداية حقيقية للمرتفعات التي هي بداية الصعود باتجاه "زالغ" "على العقبات التي تكشفها تلة في مكان أدنى من قصبة ابن دباب الحالية، وتشغل مقبرة الصهريج الخارجية الجزء الشمالي لما كان يعرف بالمُصارة قديمًا"[34].

---

25 Hildebert Isnard, *L'espace géographique*, Coll. Le géographe, (Paris: PUF, 1978), p. 18.

26 ليوبولدو طريس بالباس، **التاريخ الحضري للغرب الإسلامي، الحواضر الأندلسية**، ترجمة محمد يعلى (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2007)، ص 365.

27 المرجع نفسه، ص 366.

28 ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ج 2 (بيروت: دار الثقافة، ط 2، 1980)، ص 33. يورد ابن عذاري أنه "في سنة 125، ركب أبو الخطار البحر من ناحية تونس في المحرم، وحل بقرطبة؛ فألفى ثعلبة بن سلامة بالمُصارة، ومعه الأسرى والسبي من عُرب قرطبة". ويضيف ابن عذاري من قول صاحب "كتاب بهجة النفس" إن ثعلبة بن سلامة "لما هزم البربر، سبى ذراريهم ... فأقبل إلى قرطبة بعدد من السبي كثير، حتى نزل طرف المُصارة من قرطبة، ومعه الأسرى والسبي من عرب البلد والبربر، وهو يبيع السبي في النداء" (ص 33-34). وهي إشارة إلى "المُصارة" بأرض قرطبة من دون ذكر لطبيعتها.

29 بالباس، ص 368.

30 ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق مصطفى أبو ضيف (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988)، ص 116. ابن الحاج النميري، **فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب**، دراسة وإعداد محمد ابن شقرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، ص 179-180.

31 محمد الغرايب، **مجتمع يهود المغرب الأقصى الوسيط: دراسة تاريخية اجتماعية** (الرباط: مطبعة ربا نيت، 2012)، ص 283.

32 المرجع نفسه، ص 283-284.

33 H. Bressolette et J. Delaroziere, "El Mosara, jardin royal des Merinides," *Hespéris Tamuda*, vol. XVIII (1978-1979).

34 Ibid. p. 52.



يبدو من خلال هذه الاستنتاجات التي تم التوصل إليها بفضل المسح الجغرافي المعتمد في هذه الحالات التي يكون الحسم فيها غير مؤكد، أن المُصارة مرتفعات وليست بالأرض المستوية، وأن عملية ريها ارتبط بالناعورات التي بلغ عددها ثلاثًا في أول الأمر قبل أن يتم تعويضها بناعورتين اثنتين لرفع الماء لروض السلطان[35]. فما جاء عند النميري وما أورده المنوني[36] من كون "جنة" السلطان بمرتفع خارج أسوار المدينة يجعلنا نتجه صوب التراث العبري، كما ذهب إلى ذلك الباحث محمد الغرايب من كون المُصارة "تحريف طفيف للمُصورة والتي تعني في العبرية المدرسة التي يهتم فيها فقهاء اليهود بشرح وضبط التوراة"[37]. فـ "المعنى الحقيقي" هنا غاب في معجم وظهر في آخر وذلك لتقارب المصدر اللغوي والرسم الكتابي؛ مما أحدث نوعًا من البلبلة في إرجاعه لجذره الذي به يفرض دلالته التي هي مصدر قوته الرمزية، لأنه "إذا كان لمفهوم دلالة ما في فترة ما فلأنه، وفي نفس الفترة، وفي تضاد مع كلمات أخرى من نفس المعجم، لا يمكن أن تُأخَذ نفس الكلمة في فترات مختلفة دون اعتبارات لأثر بيئاتها المتعاقبة"[38].



35 النميري، ص 179-180.

36 محمد المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 3، 2000)، ص 62-64.

37 الغرايب، ص 285.

38 R. Barthes et al., *Exégèse et Herméneutique* (Paris: Éditions du Seuil, 1971), p. 309.

المراجع

العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2006.
- بالباس، ليوبولدو طريس. **التاريخ الحضري للغرب الإسلامي، الحواضر الأندلسية**. ترجمة محمد يعلى. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2007.
- بنكراد، سعيد. "المؤول والعلامة والتأويل". **مجلة فكر ونقد المغربية**. العدد 16 (شباط/ فبراير 1999).
- ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة وتقديم جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.
- ــــــــــــ **الزمان والسرد، الزمان المروي**. ترجمة سعيد الغانمي. مراجعة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.
- العمري، ابن فضل الله. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. تحقيق مصطفى أبو ضيف. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988.
- غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. مراجعة جورج كتورة. طرابلس/ ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر، 2007.
- الغرايب، محمد. **مجتمع يهود المغرب الأقصى الوسيط: دراسة تاريخية اجتماعية**. الرباط: مطبعة ربا نيت، 2012.
- لوغوف، جاك (إشراف). **التاريخ الجديد**. ترجمة محمد الطاهر المنصوري. بيروت: مشورات المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- المراكشي، ابن عذاري. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1980.
- المنوني، محمد. **ورقات عن حضارة المرينيين**. ط 3. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2000.
- النميري، ابن الحاج. **فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب**. دراسة وإعداد محمد ابن شقرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

الأجنبية

- Antoine Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale.* Paris: Champion, 1975.
- Barthes, R. et al. *Exégèse et Herméneutique.* Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- Bressolette, H. et J. Delaroziere. “EL MOSARA, jardin royal des Merinides.” *Hespéris Tamuda*. vol. XVIII (1978-1979).



- Cabre, Maria-Teresa. *La terminologie: Théorie, Méthode et application*. Monique C. Cormier et John Humbley (trad.). Paris: Ottawa/ Armand Colin, 1998.
- Colin, Georges S. "Note de dialectologie arabe. Étymologies magribines." *Hespéris*. T. VI (1926).
- Cuq, Jean-Pierre et Isabelle Gruca. *Cours de didactique du français langue étrangère et seconde.* Grenoble: PUG, 2005.
- Del Pérugia, Jean. "Noms de lieu d'origine berbère dans le sud-ouest de la France." *Hespéris Tamuda*. vol. XVIII (1978-1979).
- Godelier, Maurice. *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés.* Paris: Fayard, 1984.
- Guilhaumou, Jacques. "De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels." *Revue Genèses*. no. 38 (2000/1).
- Guiraud, P. *L'Etymologie. Coll. Que sais-je?* Paris: PUF, 1964.
- Hildebert, Isnard. *L'espace géographique*, Coll. Le géographe, Paris: PUF, 1978.
- Le Goff, J. *La civilisation de l'Occident médiéval.* Paris: Flammarion, Coll. Champs, 1982.
- Margot, J. C. *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques.* Lausanne : L'âge d'Homme, 1979.
- Nyckees, V. *La Sémantique.* Paris: Belin, 1998.
- Tournier, Maurice. *Des sources du sens. Propos d'étymologie sociale*. Lyon: ENS Editions, 2002.

سارة البلتاجي

الأمن الاجتماعي – الاقتصادي والمواطنة الناشطة في المجتمع المصري



يقع الكتاب الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في 264 صفحةً بالقطع الوسط، و تكمن أهميته في توجيهه الاهتمام بِبُعد الأمن الاجتماعي الاقتصادي في المجتمع المصري ومحاولة تحقيق هذا البعد، وتوفير أساس علمي في صورة مجموعة من البيانات والنتائج، تُتيح لصانعي القرار تبيّن أهمية دور الأفراد الناشط والفاعل في المجتمع في المجالات كلها، لتحقيق أهداف الفرد والمجتمع والتغلب على مشكلاته، بحسب ما ورد في مقدمة الكتاب.

تحدد البلتاجي إشكالية دراستها بملاحظة الحوادث المتتابعة التي شهدها المجتمع المصري أخيرًا ورصدها بعد ثورة "25 يناير"، وبملاحظة مطالبة المواطنين المستمرة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وتوفير الحد الأدنى من العيش الكريم، في وقت اتخذ فيه المصريون عدة مواقف اجتماعية، واختلفوا في مسألة ملاءمة الممارسات الاحتجاجية التي انتهجها المواطنون في تنظيمهم التظاهرات للمطالبة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، في ظل أوضاع سياسية خيّمت بعد الثورة، وبعد انتخابات 2012 الرئاسية.



آمال عربيد | *Amal Arbid

الأساطير والطقوس المتشابهة في الحضارات القديمة والأديان

Echoes of Ancient Myths and Rituals in Contemporary Abrahamic Religions

يستعرض هذا البحث ميثولوجيا بعض الأساطير في الحضارات القديمة مع الطقوس المتعلّقة بها منذ وجودها الذي يعود إلى آلاف السنين قبل الميلاد، وتشابهها في جوهرها مع بعض المعتقدات للأديان السماوية في طقوس مختلفة قليلًا، وقد أعطتها دفق المعنى الديني لإضفاء القدسية عليها بعدم التحريف، أو الإلغاء، وإظهار أهميتها كمعتقدات سماوية غير مشتركة بآلية الطقوس الوثنية.

يتناول البحث ثلاث أساطير وثلاثة طقوس أساسية، استخدمتها الحضارات القديمة كأساس وجودي لتناميها واستمراريتها، ثم يشرح كل أسطورة على حدة لكل حضارة، مثل حضارة بلاد ما بين النهرين، والحضارات اليونانية والرومانية والفارسية والصينية والهندية والمصرية، ثم يبيّن ما هو مشترك مع الأديان السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام؛ من حيث جوهر المعتقد مع اختلاف الدلالة. وهذه الأساطير والطقوس هي: أسطورة الطوفان، وأسطورة الخلق، وقصة آدم وحواء، والتطواف، والتطهير، والقرابين والنذور.

كلمات مفتاحية: أساطير، طقوس، بلاد ما بين النهرين، الإغريق، الفرس.

This paper presents some of the mythology of millennia-old ancient civilizations and the rituals which accompanied these myths before exploring the significant and essential resemblance to the beliefs of contemporary Abrahamic religions. One difference is that the latter have been granted a sense of sanctity, presented as uncorrupted and incorruptible and as divinely ordained beliefs which are entirely unrelated to their "pagan" precedents.

The author explores this broader truth by investigating the similarities between the three Abrahamic faiths and a set of classical civilizations: the Mesopotamian, Ancient Greek, Roman, Persian, Chinese, Indian and Ancient Egyptian. Specifically, the author concentrates on a select group of rituals and myths which exist across this spectrum of belief systems: the Creation myth, the Great Flood, the Adam and Eve myth, circumambulation/veneration, purification, and the offering of sacrifices and atonements.

Keywords: Mythology, Rituals, Mesopotamia, Greek civilization, Ancient Persians.

* باحثة في الفنون والآثار، دكتوراه في رموز فنون الحضارات القديمة والأديان، الجامعة اللبنانية.

PhD on the symbolism of the arts in ancient civilizations and religions, Lebanese University. Her research focuses broadly on art and archaeology. Libanon

تمهيد

تُشكّل الحالة الإيمانية بالقوة الخفيّة جزءًا أساسيًا في تكوين فكر الإنسان وحضارته، وهي موجودة بدرجات متفاوتة عند البشر. فهي إيمانية عند بعض البشر بالرضا والتسليم، وظاهرة من خلال أعمالهم الصالحة، وقد تكون خفيةً ومنكرةً عند بعضهم، فيكون تمجيد هذه القوى ظاهريًا؛ خوفًا من القتل أو الترهيب. وقد يكون الإيمان طاغيًا على المنطق عند بعض المتدينين، وقد تكون ظواهر القوى السماوية خاضعةً للعقل وغير مسلّم بها، ومن ثمّ تتعرض للمناقشة من منطلق علمي عند العلماء والفلاسفة للبحث في أسبابها؛ مثل مسألة نشأة الخلق وأسبابه، ومبدأ الثواب والعقاب في الطوفان، أو الزلازل، أو ثورة البراكين القاذفة لنيران الحمم الحارقة. فكلّ نموذج من هذه النماذج الإيمانية بالمعتقد في الحضارات القديمة أو الأديان السماوية يحاول ترجمة هذا الشعور العامر الإيماني بمستويات مختلفة، لذا تعدّدت مظاهره وفقًا لمراحل كثيرة؛ نظرًا إلى ارتباطه ارتباطًا وثيقًا بالإطار الثقافي والبيئي الذي وُجد فيه.

وهكذا، نشأت مجموعة الديانات والمعتقدات القديمة، فكانت الطقوس والأساطير، والسحر والشعوذة، ومحاولة السيطرة على القوى الخفيّة والتقرب إليها باستخدام طقوس معينة؛ كتقديم الأضاحي والقرابين. ثمّ ظهرت تباعًا الديانات البشرية؛ كالديانة الرافدية، وشرائع حمورابي، والفلسفات الإلهية اليونانية، والزرادشتية في بلاد فارس، والكونفوشيوسية، والبوذية والطاوية في الشرق الأقصى، والهندوسية في الهند، والأمونية والأخناتونية عند الفراعنة وغيرها، حتى نزلت الأديان السماوية الموحدة (اليهودية، والمسيحية، والإسلامية). ودَعت هذه الأديان إلى عبادة الله الواحد وتحريم عبادة الأوثان، وأبقت على ما لم يتناقض مع رسالات التوحيد، وحرّمت كل ما يسيء إلى جوهر الأديان السماوية.

مقدمة: في نشوء الأساطير

اتخذت الأساطير في بدايتها المنحى التعليمي والوعظي كي تستطيع السيطرة على عقول البشر وقلوبهم، مستمدةً قوّتها من الآلهة الخفيّة الموجودة في غياهب القوى الكونية، ومجسدةً أساطيرها بأرباب متمثلة بتماثيل لها صُنعت من وحي الخيال، لتؤكد ميثولوجيتها بأسلوب عاطفي يخضع للترغيب والترهيب والثواب والعقاب، عبر آلية طقوس معيّنة ازدهرت في بلاد الرافدين، وانتقلت من خلالها إلى شعوب الدول المجاورة لها (بلاد فارس)، وصولًا إلى ساحل المتوسط (الحضارة اليونانية والفينيقية)، وأفريقيا (مصر الفرعونية)، وأوروبا (الإمبراطورية الرومانية). ثمّ تطورت الأساطير إلى المرحلة العلمية في بحثها في نشوء الكون وخلق الإنسان، حتى أصبحت شرائع إلهيةً تُتوارث من ملوك العالم لتحكم بها شعوبها، ما أدى إلى استمراريتها مع طقوسها حتى بعد اعتناق شعوب تلك الحضارات الأديان السماوية التي لم تتمكن من إلغائها من فكر البشر، بل عمدت إلى تلاصق المعتقد بالأسطورة، وربما كان ذلك لانبثاقها من بلاد الشرق مَهْد الأديان السماوية وانطلاقها منها أيضًا.

لذا، عمدت الأديان السماوية إلى تغيير دلالات أساطير الحضارات القديمة وطقوسها بإضفاء الطابع الديني عليها، لتصبح تشريعًا سماويًا يصعب رفضه، وبمنزلة حافز يعلِّق الإنسان بهذه الآلية لتساعده على استمرارية حياته لاقتناعه بوجود الله تعالى الواحد الأحد الذي يدبِّر أمره، ويسهِّل أمور حياته، ويحميه من البحث في الغيبيّات التي لم يجد لبعضها، إلى اليوم، تفسيرات علميةً ومنطقيةً.

إنّنا كلما تعمّقنا في دراسة الأساطير والطقوس، ازددنا إدراكًا لأهميتها الإيمانية بالنسبة إلى الإنسان؛ من خلال ما يتعلق بمخاوفه من غدر قوى الطبيعة له، أو القَدر بالمفهوم الديني، وهو ما يجعله يتمسك أكثر فأكثر، على نحوٍ تلقائي، بعبادة الله مصدر المعجزات، ويتقيّد بفروض الصلاة حتى يحميه من مهالك تلك القوى. وعلى الرغم من جدّية العلماء في اكتشافاتهم العلمية لبعض مجاهلها

وتأثيراتها في كوكب الأرض وفي الإنسان، فإنّ الإنسان المتديّن اليوم متشبث بمعتقده السماوي - على تنوعه واختلافه - كما كان الإنسان عبر التاريخ، معتقدًا أنّ هذه القوى الخفيّة التي مصدرها الكواكب والنجوم في السماء قد خلقها الله وحده منذ بدء الخليقة وتكوين الأكوان؛ لتهذيب الإنسان بالثواب والعقاب، وتطويره نحو الأفضل والأرقى بتفضيله على سائر الكائنات الحيّة. فقد خصّه وحده بالعقل، وزرع الإيمان في قلبه لعبادته وشُكره على كلّ النعم التي خلقها له، فأرسل الرسل والأنبياء لتعليم البشر وهدايتهم إلى العمل الصالح ومحبة بعضهم لبعضهم الآخر، والحفاظ على خصوبة أرضهم وحمايتها؛ حفاظًا على استمرارية ذريتهم.

لذا، تأتي هذه الدراسة محاولةً الإضاءة على بعض معتقدات الحضارات القديمة التي تتلاقى في طقوسها وأساطيرها ورموزها ودلالاتها مع بعض مظاهر الأديان السماوية[1]، مثل: أسطورة الطوفان، وقصة آدم وحواء، وشجرة الحياة المقدسة، وطقسية التطهير من حيث التعميد والتقديس والطهارة، والقرابين والنذور والتقديمات، وقد اندثر بعضها الآخر بالتدريج عبر التاريخ. ومن أهمّ هذه الأساطير والطقوس ورموزها ما يلي:

أسطورة الطوفان[2]

تعتقد معظم الحضارات والأديان السماوية أنّ الطوفان هو عقاب إلهي للبشر بسبب خطاياهم الكثيرة التي أفسدت الأرض، فأُغرقوا بالمياه ولم ينجُ منهم إلا الأخيار والصالحون الذين عادوا لإحياء اليابسة من جديد بذريتهم الصالحة. وهذا يدلّنا على أنّ بداية الخلق نشأت من مياه المحيطات، وعلى أنّ نهايتهم أو قيامتهم تكون بإغراقهم في تلك المياه، وما الأرض سوى مرحلة لامتحانهم من الله على حُسن معاملتهم لها، بالزرع والحصاد والخصوبة، من الحبوب المتنوعة والحيوانات الأليفة التي حملوها معهم على سفينتهم لاستمرارية بقائهم على قيد الحياة. وهكذا، جاءت عملية تقديس المياه، والتطهير، والتعميد، كطقوس مرافقة لأسطورة الطوفان والمياه، على أساس مبدأ الثواب والعقاب، وقد تبعتها رمزية السمك والمياه والزرع والخصوبة.

أسطورة الخلق[3]

انبثقت من هذه الأسطورة أساطير كثيرة؛ من جهة كيفية بدْء الآلهة بتكوين كائناتها الحية وخلقها من الكواكب والنجوم والبحار والأراضي، وكيفية عبادتها بطرائق وأساليب مختلفة، أهمها الأساطير المشابهة لقصة آدم وحواء وارتكابهما للخطيئة بمخالفة القوانين الإلهية، وذلك بأكلهما من الشجرة المحرمة المخصصة للآلهة؛ إذ عوقبا بـ "إسقاطهما" إلى الأرض حيث تزاوجَا وبدأت الذرية البشرية تتكاثر، ثمّ جاء تقديس الشجرة المحرمة وتقديم القرابين والنذور لها لاستمرارها مصدرًا للغذاء والعطاء، وجاء مبدأ الجنّة وجهنم، والخطأ والصواب. أمّا موضوع الموت والخلود والبعث، فقد اختلفت الحضارات القديمة التي آمن بعضها بالبعث والحياة بعد الموت[4] في حلّ مسألته. في حين أقرّت الأديان السماوية، بوجه عامّ، بعدم خلود الجسد، وخلود الروح فقط، وأنّ الصالح منها يسكن الجنة، وأنّ ما كان منها سيئًا يُعاقب بالنفي إلى أعماق الأرض حيث تأكل أجسادَها نارُ جهنم، وما زال العلماء والفلاسفة يبحثون حتى يومنا هذا لإيجاد تفسير لبعض هذه المعتقدات[5].

---

1 نزيه الشوفي، **كشف الحقائق التاريخية**، ج 2 (دمشق: دار اتحاد الكتاب العرب، 2003)، ص 154.

2 سهيل زكار، **المحذوف من التوراة كاملًا** (بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر، 2006)، ص 345-346.

3 عباس محمود العقاد، **الله: نشأة العقيدة الإلهية**، ط 4 (القاهرة: دار المعارف المصرية، 1964)، ص 107.

4 نجوى مسلم "الحياة الدينية في مصر الفرعونية"، **كنانة أونلاين**، 2012/7/27، شوهد في 2016/7/22، في: http://bit.ly/2gcVk6g

5 صموئيل كريمر، **من ألواح سومر**، ترجمة طه باقر (بغداد/ القاهرة: مكتبة المثنى/ مؤسسة الخانجي المصرية، 1970)، ص 159.

لقد شهدت بلاد ما بين النهرين[6] ومصر الفرعونية[7] ظهور أُولى المعالم الحضارية؛ من آداب وأساطير (أي منذ أكثر من سبعة آلاف سنة)، وأصبحت هاتان الحضارتان مصدر إلهام لمعظم آداب الحضارات المجاورة، وحتى البعيدة عنها بفارق زمني يعود إلى آلاف السنين؛ كالآداب الكنعانية (1400 ق.م)[8] التي طوّرتها بما يلائم معتقداتها، والإلياذة والأوديسة اليونانيتين[9]، ونظريات فلاسفة الإغريق، والركفيدا الهندية[10]، والأفستا - الفارسية[11]، والسمسارا[12] في عقيدة الفيدا والبوذية في الصين والهند، والأدب العبري[13] (600 ق.م)، على الرغم ممّا بينهما من فارق زمني بعيد.

هكذا تداخلت أهمّ أساطير الحضارات القديمة[14] في خلق العالم وتكوينه؛ الموت والعالم السفلي، وقصص الحب (تموز وعشتار)، وقصة الخلود (غلغامش ونبتة الخلود)، وأسطورة الطوفان، وقصة الخلق لآدم وحواء، وسقوط الإنسان في ملحمة "آدابا"، والعقاب والثواب (الجنة ونار جهنم)، والترهيب والترغيب اللذان رافقهما التوحيد في عبادة الناس للآلهة، والتجسدات الإلهية لـ "بوذا" متقمصًا أدوار الآلهة، وتقديس الحيوانات الأسطورية، لتتداخل أيضًا مع الأديان في الجنّ والعفاريت من خلال شكل "السفنكس" Sphinx و"السانتورات" Centaurs.

سردت الأوديسة والإلياذة ملاحم أدبيةً تناولت فيها معظم هذه الأساطير السومرية والبابلية[15]. وقد انتقلت إليها من خلال أحداث الحرب والسلم، وعبر التجارة إلى شعوب البحر المتوسط؛ كالكنعانية، والحثية، والفارسية، والإغريقية، والرومانية، والفينيقية، والآرامية، وبطبيعة الحال من خلال الشعوب المحلية لتلك البلاد من الأكاديين، والبابليين، والآشوريين، والكلدانيين، وشعوب الجزيرة العربية، وغيرها من الشعوب والحضارات التي تمازجت مع حضارة سومر الأولى، وكانت امتدادًا لها.

إذن، شكّلت بلاد الرافدين موقعًا جغرافيًا إستراتيجيًا لتلاقي الحضارات، ونقطة التقاء وتواصل في ما بين تلك الشعوب، ومصدرًا توثيقيًا لبداية التأريخ للعالم القديم، وصولًا إلى العالم الحديث. فتداولت الشعوب هذه الآداب عبر كَهنتها، لتصل إلى ملوكها وجيوشها، وانجذبت لتُراثها وأساطيرها الجميلة التي تُظهر حضارتها الراقية، ومزجتها بآدابها.

أهم الأساطير والطقوس في الحضارات القديمة المتلاقية مع الأديان

تتناول هذه الدراسة أهمّ الأساطير والطقوس في الحضارات[16] القديمة ودورها في كيفية انتقال بعضها إلى الأديان، على امتدادها التاريخي والجغرافي من بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس إلى جنوب أوروبا، وبحر إيجة، والساحل السوري، وشمال أفريقيا، ودول

6 علي أبو عساف، **الآراميون: تاريخًا ولغةً وفنًا** (طرطوس: دار أماني للطباعة والنشر، 1988)، ص 73.

7 جيمس هنري برستد، **صفحات من تاريخ مصر**، ترجمة حسن كمال (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990)، ص 56-58.

8 أبو عساف، ص 74.

9 حسام المنفي، "المدارس الملطية: أول المدارس الفلسفية عند الإغريق"، **الحوار المتمدن**، 2015/5/13، شوهد في 2016/10/30، في: http://bit.ly/2f3xbmC

10 مهاريشي ماهش يوغي، **البهاغافاد غيتا**، ترجمة علي مولى (ويلتسشاير: د. ن، 1965)، ص 11-12.

11 خليل عبد الرحمن، **أفستا: الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية** (دمشق: دار روافد للثقافة والفنون، 2008)، ص 33.

12 المرجع نفسه، ص 14.

13 سهيل ديب، **التوراة بين الوثنية والتوحيد** (بيروت، لبنان: دار النفائس 1985)، ص 31-33.

14 فيليب سيرنج، **الرموز، في: الفن-الأديان-الحياة**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 2 (دمشق: دار دمشق للنشر، 2009)، ص 132-133.

15 إيمان رجب الشلقاني، "ملحمتا الإلياذة والأوديسة: مكاشفة لأعماق النفوس في تقلباتها"، **الرافد**، 2011/11/12، شوهد في 2016/11/26، في: http://bit.ly/2emYt5M

16 يوسف أحمد داوود، **الميراث العظيم** (دمشق: دار المستقبل، 1991)، ص 109.



الخليج العربي، وسلطنة عمان، واليمن، وصولًا إلى الهند، مشكّلةً عمليةً هندسيةً انتقاليةً من تاريخ العالم القديم إلى عالم الأديان الجديد، متجاوزةً العرق واللغة، متأثرةً بميثولوجيتها الفلسفية إلى حدّ التشابه في بعض نصوصها، وهي: الطوفان، ونشأة الخلق، والتطواف، وقصة آدم وحواء، والطهارة والتطهير، والقرابين والنذور.

1. الطوفان في الحضارات القديمة

بدأت أولى أساطير الطوفان في بلاد ما بين النهرين، بحسب ما كشفت عنه الألواح الموجودة في خزائن الإله "نبو" Nebo إله الحكمة والمعرفة في مكتبة أشور بانيبال (668 – 663 ق.م) التي اكتشفها العالم الإنكليزي جورج سميث في خرائب نينوى عام 1900، وعلى الحجر المسمّى "سارداتا بولس" Saredta-Polis الذي يحكي عن أسطورة الطوفان[17] (عام 3500 ق.م تقريبًا)، وقد سجلت أربع مدن رئيسة قديمة في جنوب العراق، هي: أور، والورقاء، وكيش، وشوروباك . وتحكي السجلات الموجودة[18] أنّ الإله "إنليل" (بعل - بيل) أغرق تلك المدن بالمياه، لغضبه عليها (في عهد جمدة نصر عام 3500 ق.م تقريبًا) بسبب فسادها، وأنّه أرسل إلى نوح كاهن ثوطرس (أوتو نيشتيم) أن يصنع له فُلكًا (مركبًا) لأنه الوحيد الذي لم يشارك في الفساد؛ لذلك نجا هو وعائلته.

الطوفان عند السومريين[19]

كان الطوفان رمزًا مقدسًا لأنّ فيضان نهرَي دجلة والفرات جعلهم يشُقون قنوات الري، فكان أعظم إنشاء في ذلك الوقت، سنة 4000 ق.م (رمز ثواب وليس رمز عقاب).

الطوفان في بابل[20]

ذُكر الطوفان ورمزيته على مسلّة حمورابي (1792-1750 ق.م)، "وهي شبيهة بما كُتب على حجر "ساردتا بولس"، فظهرت أسطورة الطوفان على الألواح السبعة السومرية في خرائب نينوى، بابل؛ وهي أنّ للحياة الخالدة سرًّا إلهيًّا على الرغم من أنّ إلهة الحكمة "آدابا" علّمت حكيم "أريدو" جميع العلوم إلاّ سرّ الحياة الأبدية. وظهرت أسطورة أخرى تعتقد أنّ الآلهة أرسلت الطوفان العظيم لعقاب البشر المخطئين، وأنه لم ينجُ منهم سوى رجل واحد اسمه "تجتوح" الحارس، ولكنه خسر الخلود؛ لأنه أكل من ثمار الشجرة المحرّمة.

كما وُجد نقشٌ بابلي طينيّ مفاده "أنّ الآلهة قررت التخلص من البشر لأنهم تكاثروا جدًا، وبدأ ضجيجهم يزعج الإله "إنكي" وبقية الآلهة، فكان الطوفان هو السبيل للتخلص منهم عن طريق إغراقهم والقضاء عليهم. لكنّ الإله "إنليل" أحبّ البشر، فسرّب معلومة الطوفان إلى ملك دولة سبار "زيو سودرا" الذي سارع إلى بناء فُلك كبير للنجاة من كارثة طوفان الأيام السبعة الرهيبة، لينقذ الجنس البشري من حكم الآلهة، فنَعِم زيوسودرا بالحياة الأبدية مع الآلهة بعد الطوفان في جنّة دلمون الخالدة (البحرين اليوم)، وأعاد إلى الجنس البشري ذريته حيث انبثق من المياه إلهان، هما: "إيبسو" إله المياه العذبة و"تيامة" إلهة البحور المالحة[21].

17 فراس السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين**، ط 13 (دمشق: علاء الدين للنشر والتوزيع، 2002)، ص 56.

18 عبد الله حسين، **تاريخ ما قبل التاريخ** (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 88.

19 السواح، ص 56-57.

20 سيرنج، ص 360.

21 هيثم القيم، "ميثولوجيا الطوفان في الحضارات القديمة..!"، 2015/6/21، شوهد في 2016/11/26، في:
http://bit.ly/2genvWm

الطوفان في الحضارة الهندية[22]

اعتقد الهنود عقوبةَ الطوفان؛ إذ أمَر الملك "سايتا فرايتا"، بعد أن علم بقدوم الطوفان من حكمائه ومعاونيه أن يبنوا له فُلكًا للنجاة ويضعوا عليه كل ما يلزمهم من حيوانات ونباتات للغذاء طوال مدة الطوفان. كما تجسّد الإله "فشنو" في هيئة الخنزير البري "فاراهة" لأنّه حامي البشر، لينقذ الأرض من خطر فيضان المياه. فاحتشدت الآلهة لمشاهدة الحدث في كهف أودايا جيري. وفي إحدى الميثولوجيات الهندية عن الطوفان، تلقّى الحكيم "مانو" نبأ قرب الطوفان من الإله "فيشنو"، وكان أثناء ذلك قد ربّى سمكةً صغيرةً طلبت منه الحياة، حتى كبرت وأصبحت ضخمةً جدًا، لتحرس البحار من الطوفان[23]. فجاء الأمر إلى الحكيم "مانو" أن يركب السفينة ويملأها بزوجين من أنواع الكائنات الحية كلّها.

عندما جاء الطوفان ربط الحكيم مانو السفينة بمساعدة السمكة العملاقة التي ربّاها وأطلق عليها اسم الثعبان "فاسكو"، وكان الإله "فيشنو"[24] قد تجسّد داخل هذه السمكة الكبيرة ليستطيع إنقاذ بلاد فيفسفاتا من الطوفان، وهكذا ظنّ العالم أنّ السمكة الكبيرة أنقذتهم من الطوفان، وأصبحت رمزًا كونيًا مرتبطًا بفكرة شريعة الأسماك التي تشابه بموضوعها شريعة الغاب "القوي يأكل الضعيف"، والإله "فيشنو" بمنزلة النبي في تعاليم "الفيدا" المقدّسة عند الهنود كما هو الشأن بالنسبة إلى "نوح" Noah في الأديان السماوية. يُضاف إلى ذلك قصة الحوت الذي ابتلع النبي يونس، وهي قصة استمرت مع الأديان، ليخرج منه وينقذ الناس من الضلال.

الطوفان عند الإغريق

تنبأ والد ملك ثساليا بأنّ الطوفان مقبل، فأخبر ابنه بأنّ عليه النجاة من الطوفان، فبنى ملك تساليا له سفينة ونجا مع عائلته[25].

الطوفان عند الفُرس

يرمز الماء في الميثولوجيا الفارسية إلى العقاب، أحيانًا، كما أنّ له دلالة على الحياة والبعث والتجدد. ويُذكر أنّ الإله "أهريمان"[26] (إله الشر) غضب من فساد البشر الذي يعمّ العالم، فقرر أن يعاقبهم ويطهّرهم من الذنوب والفساد، فأرسل عليهم الطوفان وأغرقهم بمياه "أردفي"؛ أي النهر في الديانة المزدكية[27]، لتطهيرهم من ذنوبهم.

الطوفان عند المصريين

يعتقد المصريون الفراعنة[28] أنّ العالم انبثق من المياه، وأنّ الخليقة منها جاءت، إذ يعمّ فيضان النيل الأرض المصرية كلّ عامٍ، فتنتعش بالماء وتعود الخصوبة إلى الحياة النباتية. وهكذا تتمّ دورة الحياة كالمياه، وتُقام لها الصلاة لاعتقادهم أنّ الماء هو نقطة المركز لدائرة التكوين بالنسبة إلى الأرض والكائنات الحية التي تعيش عليها. كما كانوا يحتفلون بموت "أوزيريس" ولقبه إله النيل المبارك

22 Oppi Untracht, *Tradition Jewelry in India* (London: Thames & Hudson, 2008), pp. 308-312.

23 ثروت عكاشة، **موسوعة تاريخ الفن: العين تسمع والأذن ترى، الفن الهندي** (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 95-100.

24 جيلبير دوران، **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة مصباح العمد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993)، ص 194.

25 فاروق الدملوجي، **تاريخ الأديان** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 2004)، ص 391.

26 سيتون لويد، **آثار بلاد الرافدين في العصر الحجري القديم حتى الاحتلال الفارسي**، ترجمة سامي سعيد الأحمد (بغداد: مطابع دار الحرية، 1980)، ص 43.

27 دوران، ص 203.

28 سيرنج، ص 350-351.

كل عام، ويرمزون إلى موته بارتفاع النيل وانخفاضه؛ أي موت الأرض وحياتها، كما اعتقدوا أنّ الإله "سيت" Sett جفف الأرض بقتله أوزيريس، وأعادت الآلهة الكبرى إليه الحياة بفيضان النيل على الأرض، فأخصبها بالشجر والحيوانات والبشر.

2. الطوفان في الأديان السماوية

الطوفان عند اليهود

"وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وولد لهم بنات، أنّ أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساءً من كل ما اختاروا" (سفر التكوين، الأصحاح 6: 1-2).

"ورأى الرب أنّ شر الإنسان قد كثُر في الأرض، وأنّ كل تصوُّر أفكارِ قلبِه إنما هو شرير كل يومٍ. فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسّف في قلبه. فقال الرب: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع بهائمَ ودباباتٍ وطيورِ السماء، لأنّي حزنت أني عملتهم" (سفر التكوين، الأصحاح 6: 2-7).

فقال الله لنوح: "اصنع لنفسك فلكًا من خشبِ جُفْرٍ. تجعلُ الفلك مساكنَ، وتطليه من داخل ومن خارج بالقار" (سفر التكوين، الأصحاح 6: 14).

"فها أنا آتٍ بطوفان الماء على الأرض لأُهلِك كل جسد فيه روحُ حياةٍ من تحت السماء. كلّ ما في الأرض يموت. ولكن أقيم عهدي معك، فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك. ومن كل حي من كل ذي جسد، اثنين من كل تدخل إلى الفلك لاستبقائها معك. تكون ذكرًا وأنثى. من الطيور كأجناسها، ومن البهائم كأجناسها، ومن كل دبابات الأرض كأجناسها. اثنين من كلٍّ تدخل إليك لاستبقائها" (سفر التكوين، الأصحاح 6: 17-20).

"لأني بعد سبعة أيام أيضًا أمطر على الأرض أربعين يومًا وأربعين ليلةً. وأمحو عن وجه الأرض كل قائم عملته" (سفر التكوين، الأصحاح 7: 4).

غمر طوفان الماء كل العالم مدة أربعين يومًا وليلة، وأُنقذ نوح ومن معه من أبنائه (سام، وحام، ويافث)[29]. وبعد مئة وخمسين يومًا، انحسرت المياه، واستقرت الفُلك على جبال أرارات. وبعد مضيّ أربعين يومًا فتح نوح طاقةً في الفلك، وأرسل الغراب فخرج مترددًا، ثمّ أرسل الحمامة ليرى هل انخفضت المياه، فرجعت إلى الفلك، ثمّ أعادها فحملت ورقة زيتون خضراء. وبعد سبعة أيام أرسلها، فلم تعد. فعلم أنّ المياه انحسرت. فكشف نوح غطاء الفلك، وأصعد محرقات البخور على المذبح. فشمّ الرب رائحة الرضا، وبارك الرب نوحًا وبنيه وابتدأ نوح حياته فلاحًا.

وقال أحد علماء الآثار إن قصة الطوفان التي دوّنها كتاب التوراة لم تكن أصيلةً، وإنما هي من المبتكرات السومرية التي اقتبسها البابليون من سومر، ووضعوها في صيغة الطوفان البابلي[30].

29 الدملوجي، ص391.

30 Samuel Noah Kramer, *In the World of Sumer* (Wayne State: Wayne University Press, 1988), p. 240.

الطوفان عند المسلمين

أكد الإسلام، من خلال القرآن الكريم، أنّ الطوفان جاء في منطقة محددة وليس في العالم كلّه، وأنه خاص بقوم نوح فقط[31]. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: 14). ويدلّ هذا الأمر على أنّ المياه رمزٌ لعقاب المذنبين أيضًا. وفي هذا السياق، نذكر قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الشعراء: 105)، وقوله: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ﴾ (الشعراء: 119-120)، وقوله أيضًا: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفرقان: 37).

قصة الخلق

1. الخلق في الحضارات القديمة

أسطورة الخلق في بلاد ما بين النهرين[32]

عُرف إله النهر عند السومريين والأكاديين بالإله "أوها"، أو "ياوه" أو "يهوه"؛ أي "جوشوا"، أو "ياه"، أو "آيا" أو "يا أهيه"، أو "أهوا"، وهي صفات متعددة للإله الواحد، وعُرف أنه كان يجلس على كرسي على سطح الماء بعد أن قتل جدّه "إيبسو"، وأنّه بنى معبده فيه "إي ساكل". وكان الإله "إنكي" أحد أهمّ أركان الثالوث الإلهي المقدس البابلي (آنو - إنليل أو بعل - آيا) ابن الإله "آنو" وزوجته (دام كينا) وأنجبَا الإله "مردوخ" (أو "مردوك") في أعماق المياه، فأحبّ البشر وعمل على إنقاذهم، ووضع الإله "آيا - إنكي" كرسيه على الماء.

أسطورة الخلق عند السومريين

يُعدّ السومريون[33] أقدم من وضعوا أسطورة الخليقة وأصل الوجود، وكانوا يعتقدون أنّ المحيط هو البحر الذي تولّدت منه الكائنات ثمّ خلقت السماء والأرض وغيرها، وأنّ "البحر" (وهو مذكر)، و"تيامة" (عنصر الماء المؤنث)، تزاوجَا، فولدا "آن" إله السماء و"كي" Kee إلهة الأرض، ثمّ تزاوج الإله "آن" والإلهة "كي" وأنجبا الإله "إنليل" إله الهواء لينير طريق الظلام لأبيه، وأنجب "نينا" الإله "أوتو"، وهو الإله "شمش"[34]؛ أي إله الشمس، وأشرق نورًا أكثر من أبيه، ثمّ إنّ الإله "إنليل" اتحد بأمه "كي" إلهة الأرض، ليثمر اتحادهما ظهور الحياة والحيوان والنبات على سطح الأرض بمعاونة جميع الآلهة.

أسطورة الخلق عند البابليين

يعتقد البابليون[35]، كما يعتقد السومريون[36]، أنه لم يسبق الخليقة أرض أو سماء ولم يكن يوجد سوى الظلام الدامس أو العماء أصل المادة، ومنه انبثقت المياه الأولى، فوُلد منها إلهان "إيبسو" (عنصر الماء العذب الذكر)، و"تيامة"، ومنهما توالدت الآلهة الكثيرة،

---

31 الدملوجي، ص 391.

32 سيرنج، ص 380-382.

33 الدملوجي، ص 380.

34 أندريه إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام: الشرق واليونان القديمة**، ج 1 (بيروت: دار عويدات للنشر والطباعة 2003)، ص 179.

35 أسامة عدنان يحيى، "كيف خلق الكون... نظرة في أساطير بلاد الرافدين"، **حضارات قديمة**، 2014/10/31، شوهد في 2016/10/30، في: http://bit.ly/2gHdyST

36 ويل ديورانت، **قصة الحضارة: السومريون**، ترجمة زكي نجيب محمود (بيروت: دار الجيل، 1998)، ص 223-234.

رمز المادة الأساسية. ويعتقدون أنّ الآلهة القديمة تصارعت مع الآلهة الجديدة، فقتل الإله "آيا" أباه الإله "إيبسو"[37]، وكوّن من جسم والده القتيل مياه المحيط والبحر السفلي، ثمّ تولّدت منه الأرض للخصوبة، وبنى معبده وسط الماء وسمّاه "إي إيبسو". أمّا الإله مردوخ ابن الإله "آيا"، فقد قتل الأم العاتية "تيامة" وقطعها إلى نصفين: النصف الأول السماء، وهو الأعلى، وخلق فيه الكواكب السبعة، والبروج، والشمس والقمر، ورتّب الكون ونسّقه بنظام دقيق، ثمّ قسّم الكهنة الأسبوع إلى سبعة أيام على نهج خلق الكواكب السبعة وجاء، مقارنةً باليهود اليوم الذين يعدّون اليوم السابع مقدسًا. أمّا النصف الثاني وهو الأسفل من جسمها، وكان أرضًا، فخلق عليه جميع الكائنات الحية.

نشأة الخلق عند الفُرس

عرفت الإلهة "أناهيتا"[38] بنبع ماء الحياة، ويعتقد الفُرس أنّ الإله "ميثرا" وُلد بالقرب من جدول ماء وهو رمز البعث والتجدد والخلود؛ لأنّ الماء[39] سبب لبداية أحداث الكون ونهايته.

أسطورة الخلق عند الفراعنة

اعتقد الفراعنة أنّ أصل الوجود والخليقة هو بيضة عملاقة طفت على وجه البحار، فخرج منها إله الشمس وانبثق منها الإله "شو"، وإله الفضاء "تفنوت"، و"توت" إله السماء، و"جب" إله الأرض، فتزاوجت بعدها الأرض بالسماء وولدَا الكائنات الحية جميعها، وكانت روح الإله "آمون" تطوف من بين أرواح كثيرة في الفضاء، فخلق الأرض والسماء والبشر وكلّ شيء.

أمّا الإله "آتون" (الشمس)، فكان وحده مشرقًا في المحيط المظلم. فخلق الآلهة والبشر وكلّ الكائنات الحية والكواكب والأرض. والإله "أونو"[40] هو إله الماء الأزلي مصدر كل شيء ويمثل المحيط الذي يغلف العالم وسيد الأسماك، وهو أول العناصر الثمانية في تكوين الخلق، وفي أسطورة أوزيريس وإيزيس[41]؛ حيث تلعب عقدة الصياد ورمز البحار (السمكة) بالطفل الصياد الذي يرى جثة والدة إيزيس، وتبتلع السمكة جثة أوزيريس وأعضاءه الأربعة عشر (رمز الخصوبة والولادة)، ورمز الأم والابن والأب (الثالوث المقدس).

وكانت طقوس أوزيريس في مصر تقتضي تشكيل بيضة من التراب أو الطحين المعجون بالطيب، كما أنّها تقتضي تقديس العجل لأنه ينتج روثًا تولد منه الديدان، وتجعلها أعشاشًا لها (رمز للخلق بعد الموت)، وتقتضي تقديس الجعران أيضًا[42]، ورمزه الإله "خبري" الذي يضع بيضه في روثه ويدحرجه إلى الخلف حتى يستقر في مكان آمن يفقس فيه (رمز للبعث والتجدد). وأصبحت البيضة رمزًا لولادة الكون والحياة والبعث من جديد، ويُستخدم الجعران أيضًا تعويذةً[43] حاميةً من الشرور، ويُستخدم كذلك لجلب الحظ بالنسبة إلى الأحياء، وللحماية من القرين بالنسبة إلى الأموات.

---

37 يحيى.

38 دوران، ص 207.

39 لويد، ص 43.

40 أنطوان زكري، **تاريخ مصر القديمة: الأدب والدين عند قدماء المصريين** (القاهرة: مطبعة المعارف، 1923)، ص 65.

41 دوران، ص 193.

42 جيمس هنري برستد، ص 53.

43 *Egyptian Treasures from the Egyptian Museum in Cairo* (Cairo: Egyptian Museum Publisher, 1999), p. 220.

الخلق عند الهنود والصينيين

يرى كلّ من الهنود والصينيين أنّ نشأة خلق الكون من البيضة الذهبية[44] التي كانت تطفو على سطح البحار فانفجرت وتناثرت منها الحياة، وكان الإله براهما هو الذكر والأنثى، الأب والأم بالنسبة إلى جميع الأحياء. فهو مبدأ كل شيء ومنه ظهر كل شيء حيّ؛ كظهور الشجرة من النواة، وهو جوهر العالم وأساس مبدأ الوجود. وقد أُنشئ معبد "قبّة" في شكل بيضة، ويُعرف بـ "الستوبة"، وهو ممرّ للحجاج حيث يطوفون حوله. ويؤدي هذا الطقس المؤمنون بـ "بوذا"، ومن أجل ذلك، أُقيم هذا المعبد في القرن الأول الميلادي[45]. وقد عُدّ معبد "الستوبة" رمزًا مقدسًا لعبادة الإله "شيفا"، حيث يؤمّه المؤمنون ويقومون فيه بعدة طقوس ويقدمون له التقديمات كل سنة.

وتجسّد الميثولوجيا داخل "الستوبة" أنواعًا مختلفةً لحياة "بوذا" وتقمصاته في الدنيا، وقد عرفت بـ "ستوبة سانشي"، وتمثل ولادة بوذا حيث يجلس الإله "مايا" فوق زهرة اللوتس في البحيرة الذهبية ويتطهر في نهر الغانج، قبل الاعتراف والتبشير بولادة بوذا الذي حمته الأفعى الأسطورية من مياه الأمطار حتى لا يغرق.

كما يعتقد الهنود أنّ نهر الغانج[46] أساس خلق الكون عند الهندوس، وأنّ تجدد المياه يعني البعث من جديد، حيث يلقون رماد موتاهم في النهر، لتبعث أرواحهم، ولتكون رمزًا للخلود والحياة الجديدة، كما يعتقدون أنّ نهر الغانج هبط من السماء كإله النهر "جانجة"، فاستقبله الإله شيفا ليتعلق بجدائله الطويلة التي تشبه السلسلة، حتى لا يرتطم بالأرض ويدمرها.

2. الخلق في الأديان السماوية

الخلق عند اليهود

بحسب قصة الخلق عند اليهود، فإنّ الله قضى على الغمر المائي وهو أول موجودات الوجود كمحيط أزلي مظلم يشبه وحشًا خرافيًا عظيم سمّته "الواياثان"، وهو التنين ذو الرؤوس المتعددة، ويشقّه الله "يهوه" إلى نصفين ويصنع منهما السماء والأرض، ثمّ استمر على أمر الخلق ستة أيام استراح بعدها الرب من عناء عمله في اليوم السابع وجلس على العرش. "وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه [...] وقال الله: ليكن جلد في وسط المياه، وليكن فاصلًا بين مياه ومياه، فعمل الله الجلد، وفصل بين المياه التي تحت الجلد والتي فوق الجلد، وكان كذلك، ودعا الله الجلد سماء"[47].

وتتألف قصة **أسبوع الخلق**[48] من ثمانية أوامر إلهية، نُفذت في ستة أيام وتبعها يوم سابع للراحة: "في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربةً وخاليةً وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه وقال الله ليكن نور فكان نور" (سفر التكوين، الأصحاح الأول: 1-3).

في اليوم الأول: خلق الله النور وهذا أول أمر إلهي (ليكن نور). وفصل النور عن الظلمة فسمّى "النهار" و"الليل". وفي اليوم الثاني: خلق الله الجلد، وهذا ثاني أمر (ليكن جلد)، ليفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد. وسمّى الجلد "السماء" (سفر التكوين، الأصحاح الأول: 1-31؛ سفر التكوين، الأصحاح 2: 1-3) في بدء خلق السماوات والأرض. وهكذا نجد تقاربًا في عملية

---

44 عكاشة، ص 95-97.

45 المرجع نفسه، ص 99-100.

46 Jean Filliozat, *L'Inde Classique, Manuel des Etudes Indienne*, vol. 11, 2ème edn. (Paris: FEO, 1985), pp. 711-712.

47 زكار، **التوراة**، ص 230-234.

48 المرجع نفسه، ص 202.

الخلق؛ ذلك أنّ الله خلق المياه والبحار أولًا، ثمّ السماء وما تلاها من كواكب ونجوم، ثمّ خلق الأرض، فالإنسان. وترمز البيضة إلى البعث من جديد (عيد الفصح اليهودي)، وفي الحضارات القديمة. وترمز الشجرة[49] إلى بداية الحياة (الخير) ونهايتها بالموت (الشر)، ثمّ إلى يوم الميعاد والحساب بالثواب والعقاب، وتعاقب دورات الحياة المختلفة بالنسبة إلى الشجرة مشابه للدورات الزمنية لدورات حياة الإنسان[50]، وهي ترمز إلى ولادة نبي اليهود إبراهيم أيضًا، ووتد هيكل سليمان رمز الكبالا "شجرة الكرمة".

الخلق عند المسيحيين

"وأَقسَم بالحي إلى أبد الآبدين، الذي خلق السماء وما فيها والأرض وما فيها والبحر وما فيه: أن لا يكون زمان بعدُ" (سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي، الفصل 10: 6).

"دعا بولس عابدي الأوثان إلى ترك هذه الأباطيل (الأصنام) والرجوع إلى الإله الحيّ الذي صنع السماء والأرض والبحار وكلّ شيء فيها. إذا كان الله قد خلق الحياة، فلا بد أن يكون حيًّا، الله هو الإله الحي، لكنّ الأصنام لا تمتلك هذه القدرة"[51]. الماء هو الأمّ، بطن الطبيعة الدائمة العذرية، الأبدية الخصوبة، هي المياه الطبيعية ويرمز بذلك إلى الأم مريم العذراء والدة يسوع المسيح، وقد لقِّبت بـ "القمر الروحي" و"كوكب البحر" و"ملكة المحيط". وينادي المسيح السامريين[52]: "من يشرب من الماء الذي أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد، بل الماء الذي أعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع إلى حياة أبدية" (يوحنا، الفصل 4: 14).

ويسمع يوحنا في سفر الرؤيا الكلمات التالية أنّه يُعطي من ينبوع ماء الحياة مجانًا (سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي، الفصل 21: 6). ثم يصف لنا نهر الحياة الذي ينبع من عرش الرب والحمل (رمز المسيح)، (سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي، الفصل 22: 1). وترمز الآبار أيضًا إلى الروح القدس مصدر الماء الحي للمسيحيين أو ينبوع الحياة[53] في القرن الثالث عشر ميلاديًا.

الخلق عند المسلمين[54]

وردت عدّة آيات في القرآن تتحدّث عن الخلق، منها:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود: 7).

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (إبراهيم: 48).

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: 11).

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ﴾ (الحديد: 4).

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ (فصلت: 11).

---

49 André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israë*l (Paris: Fribourg/ Göttingen, 1981), p. 110.

50 دوران، ص 324.

51 المرجع نفسه، ص 204-205؛ (سفر أعمال الرسل، الفصل 14: 14-15).

52 Peter Fox, *Text and Script*, 2nd edn. (Dublin: Library Dublin, 1990), p. 112.

53 George Anderson, *The Insular Gospel* (London: Thames & Hudson, 1987), pp. 300-307.

54 إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام: القرون الوسطى**، ج 3، ص 117-120؛ وانظر: الدملوجي، ص 656.

قصة آدم وحواء

1. آدم وحواء في الحضارات القديمة

قصة آدم وحواء عند السومريين، قصة الخطيئة الأولى

وجد المنقبون وعلماء الآثار في العراق نقشًا سومريًا في شكل (ختم أسطواني)، يسرد قصة آدم وحواء منقوشة بطريقة تشكيلية، حيث يُصَوّر رجل على رأسِهِ قلنسوةً أو "قرني"، وامرأة حاسرة الرأس، وهما في حالة جلوس فوق كرسيين متقابلين وبينهما شجرة نخيل (شجرة الحياة المحرمة)، وكلاهما مادٌّ يده نحو جذع التمر المتدلي من النخلة الذي يُقابلهُ. وتظهر الحية واقفةً منتصبةً خلف المرأة، مغريةً إياها بالأكل من التمر وإطعام حبيبها، من دون أخذ موافقة الآلهة.

قصة آدم وحواء في الأسطورة البابلية[55]

تحولت جزيرة دِلمون قديمًا (البحرين اليوم) إلى جنّة بعد اتحاد الإله إنكي بالإلهة الأم الأرض "نينهورساج" التي غضبت من زوجها إنكي؛ لأكله ثماني نبتات مقدّسة ومحرّمة، فألقت عليه بلعنة الموت قائلة: "إلى أن يوافيك الموت لن أنظر إليك بعين الحياة". وحلّت اللعنة على كل المياه والمحيطات؛ لأنّ إنكي يُمثِّل إله المياه. وهكذا شحّت المياه، ولم يتبقَّ للأرض من مياه تشربها، ولم يستطع إنكي ريّ الأراضي وإنبات المزروعات فعمّ الجفاف والقحط والمجاعة كل العالم.

توسط كبار الآلهة لإقناع نينهورساج بالعفو عن زوجها إنكي؛ لأنها الوحيدة القادرة على شفائهِ، فقبلت وساطتهم وخلقت لشفاء أمراضه الثمانية آلهةً بعددها وكانت أبرعهنّ الإلهة التي أزالت الألم من ضلع صدرهِ، فأبرأته وحدها، من بين الآلهة الثماني، وهي تُسمّى "نن تي"؛ أي سيدة الضلع بالسومرية، وتدل على الحياة؛ أي السيدة التي تُحيي. لذا، نراها في الأسطورة تقوم بشفاء ضلع الإله المريض إنكي.

هكذا، توارثت الشعوب هذه الميثولوجيا، ثمّ انتقلت معها عبر الأديان السماوية، وقد جاء فيها أنّ المرأة وُلدت من ضلع الرجل؛ بمعنى أنّ حواء وُلدت من ضلع آدم. وورد في الحديث "استوصوا بالنساء خيرًا فإنّ المرأة خُلقت من ضلع، وإنّ أعوج شيء من الضلع أعلاه، فإنْ ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء"[56].

قصة آدم وحواء عند البابليين[57]

كانت الآلهة في هيئة البشر بأرواحها، وكانت قواها كبيرةً، لأنها هي التي خلقت أبا البشر "لولو" من دم الإله المذنب "كنكو" قائد حرب الإلهة "تيامة"، بعد أن مزجته بالتراب، وخلقته على صورتها، فحمل صفاتها ليعبدها في الجنة ويخدمها ليؤمّن لها مؤونة العمل والحياة. ويُعدّ هذا جزاءً أبديًّا على أبي البشر "لولو" يقدمه للآلهة مع أبنائه مدى الحياة؛ لأنّ زوجته أكلت من الكرمة المحرّمة

55 الحكيم البابلي، "جذور اقتباسات الأديان التوحيدية: الجزء الأول"، **الحوار المتمدن**، 2011/8/17، شوهد في 2016/7/14، في:
http://bit.ly/2go1kjL

56 رشيد كهوس، "هل خلقت المرأة من ضلع أعوج؟!"، **الألوكة**، 2009/10/4، شوهد في 2016/10/30، في:
http://bit.ly/2fHO4SL

57 البابلي.

شجرة معرفة الخير والشر الخاصة بالآلهة والمحرّمة على البشر، فطُردت مع "لولو" المخلوق من الطين، وعاشا على الأرض وأخصباها بالبشرية والمزروعات.

قصة آدم وحواء عند الفُرس[58]

تقول الأسطورة الفارسية عن خلق آدم وحواء: إنّ الإله الكلّي القدرة (أهورا مزدا) إله الديانة الزرادشتية خلق "غايومارت" الذي عاش ثلاثة آلاف عام روحًا بلا جسد، ثمّ تحوّل إلى شاب وسيم، وبعد أن عاش ثلاثين سنةً إنسانًا، قام الشيطان "أهريمان" بتسميمهِ وقتلِهِ، بعد تحريض من جي Gee العاهرة التي تزاوجت مع "غايومارت" على الرغم منه، ومن بذرته نمَت كل البشرية التي أتت من أب وأم "ماشي" و"ميشان" (مثل آدم وحواء) وقد تركا عبادة "أهورا مزدا" إله الخير وتبعَا غواية الشيطان "أهريمان"، لِذا حكم عليهما الإله "أهورا مِزدا" بالعذاب الأبدي في الحياة على الأرض.

2. آدم وحواء في الأديان السماوية

قصة آدم وحواء عند اليهود

ذُكرت هذه القصة في التوراة (سفر التكوين، الأصحاح 3: 1-14). و"الثعبان هو الفردوس الأرضي مع بقائه أكثر الحيوانات مكرًا، وهو رمز الشر، والشيطان بثوب ثعبان الذي أغوى حواء لتلقّب بذنب التكبر، وهو أكبر من كل الذنوب لأنها سمعت نصيحة الشيطان وخرقت القانون الإلهي"[59]. وتفسير قصة الثعبان وحواء أنّ الله حرّم على الإنسان أن يأكل ثمرة شجرة معرفة الخير والشر، هو مفهوم حسي متعلق بالسعادة والشقاء. أمّا الأكل من الشجرة، فهو تجربة هذا الشقاء الذي يرمز إلى الموت، لكنّ الشجرة ترمز إلى الحياة؛ لأن الله يرمز إلى الخير ولا يعطي إلاّ الخير، كما يرمز إلى حواء بالخطيئة لأكلها التفاحة من الشجرة بعد أن أغواها الشيطان الذي اتخذ جلد الثعبان، والذي امتحن إيمانها بالله. وتشككها في إيمانها دفعها إلى ارتكاب الخطيئة والسقوط إلى الأرض مع آدم لإنتاج البشرية[60].

قصة آدم وحواء عند المسيحيين

رُمز إلى الشيطان عند المسيحيين بالثعبان مع آدم وحواء، وظهر ذلك في بداية التبشير المسيحي، كما مُثّل المسيح مصلوبًا على شجرة يلتف على أسفل جذعها ثعبان حيث يوجد آدم وحواء. وفي بعض الأناجيل، ترمز الشجرة إلى رؤى القديسين عن أسطورة الأشجار الثلاث أو الأقمار الثلاثة:

"عندما يصعد النبي شيت إلى السماء ليطلب الغفران لأبيه آدم يرى ثلاث رؤى، في المرّة الأولى يرى شجرةً يابسةً على حافة نهر، في الثانية ثعبانًا يلتف حول جذع شجرة، في الثالثة تنمو الشجرة[61] وتكبر لتبلغ السماء وهي تحتضن مولودًا بين أغصانها، ثمّ يعطي الملاك شيت ثلاث بذور من الشجرة المحرّمة التي أكل منها والداه (آدم وحواء)، من تلك البذور الثلاث تنبت الأشجار التي بذرت الخلائق والتي يصنع منها صليب العذاب"[62].

58 أرنست بابلون، **الآثار الشرقية**، ترجمة مارون عيسى الخوري (طرابلس - لبنان: دار جروس برس/ دار حكمت شريف، 1987)، ص 113-116.

59 سيرنج، ص 125-126.

60 دوران، ص 295-296.

61 Susan Lewis, *Sacred Calligraphy: The Chi Rho Page in the Book of Kells* (New York: Fordham University Press, 1980), pp. 135-150.

62 Karl Otto, *Werckmeister* (Berlin: Tats, 1967), pp. 300-315.

قصة آدم وحواء عند المسلمين[63]

ترمز الحيّة إلى الشر، وترمز ثمرة شجرة التفاح إلى خطيئة آدم وحواء؛ إذ أغوى الشيطان المختبئ في جسد الحية حواءَ وآدمَ بالتفاحة ليأكلاها فسقطَا من الجنة إلى الأرض. فلولا سقوط آدم وحواء من الجنة لما كان هناك نسلٌ للبشرية على الأرض. وربما كان هذا الأمر يُعدّ خيرًا في الحضارات القديمة، بالنظر إلى أنّهما كانا بدْء ذرية البشر على الأرض، ولكنّه كان عقابًا لهما في نظر الإسلام؛ إذ أمر الله آدم وحواء أن يسكنا الجنة ويأكلا من ثمارها ويبتعدا عن شجرة بعينها من أشجار الجنة، لأنها محرّمة على خلاف سائر أشجارها[64]. وبحسب تفسير ما جاء في القرآن الكريم[65]:

"هل أدلّكما على شجرة إن أكلتما منها خلدتما فلن تموتا، وملكتما ملكًا لا ينقضي فيبلى، فحلف لهما بأنّه ناصح لهما في ما ادعاه من الكذب فأكل آدم وحوّاء من الشجرة التي نُهيا عن الأكل منها، وأطاعا أمر إبليس، وخالفا أمر ربهما فانكشفت لهما عوراتهما، وكانت مستورةً عن أعينهما وأوحى إليهما: أن اهبطوا من الجنة آدم وحواء وإبليس بعضكم لبعض عدو، يكون إبليس لهما عدوًّا، وهما لإبليس عدو، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين إلى منتهى آجالكم وإبليس إلى النفخة الأولى. قال الله فيها تحيون يعني في الأرض. وفيها تموتون عند منتهى آجالكم ومنها تخرجون يوم القيامة"[66].

نلاحظ أنّه ثمة إجماعٌ للحضارات القديمة والأديان السماوية على أنّ الخطيئة موجودة في الشجرة المحرمة[67] التي ترمز إلى احترام القوانين الدينية والشرائع، ولكن جاء وصف كلّ منها للشجرة بحسب ما تنتجه بلاده من أشجار مثمرة؛ فهي شجرة النخيل في بلاد الرافدين وشبه الجزيرة العربية عند العرب من مسلمين ومسيحيين ويهود، وهي مباركة مثل شجرة الزيتون[68] الدالة على الحياة. وفي هذا السياق نذكر الآية: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: 35). كما اتُّخذت شجرة التفاح رمزًا للفاكهة المحرمة، ورمزًا للخصوبة، ونقشت على جدران الجوامع[69] (آدم وحواء والشجرة المحرمة عند اليهود في ساحل فلسطين والأردن ولبنان وبلاد المتوسط (كاليونان)، وهي الكرمة في بلاد الفُرس وعند الإغريق أيضًا، ونلاحظ أنّ الثعبان مصدر الشر الدائم للحضارات القديمة والأديان السماوية، وأنه يتخذ دور الشيطان دائمًا، وأنه مرافق لكلّ الرموز الحيوانية والنباتية والكونية.

إذن، هي معتقدات متداخلة في ما بينها من حيث الخطيئة والتحريم، والشر والخير وصراعهما، وبدء ذرية البشر كبدء بذرة الشجرة التي تنمو وتكبر، ثمّ تموت متجددةً كالفصول الأربعة المشابهة لحياة الإنسان. يبدأ التزاوج بين المرأة والرجل الذي يلقح بويضتها؛ أي البذرة، فتحمل وتلد طفلًا، ثمّ يكبر حتى يصبح شابًا ويمرّ بمراحل العمر حتى يصبح كهلًا ويموت، ثم يستمر أمرُ دورة الحياة من تزاوج وولادة وموت على هذا النحو، حتى يوم القيامة وحساب البشر عند الله.

---

63 (طه: 120-122).

64 Jean-Pierre Caillet, *L'Art du Moyen Age: Occident, Byzance, Islam* (Paris: Gallimard, 1995), p. 434.

65 (طه: 122-124).

66 "قصة آدم عليه السلام في القرآن"، **إسلام ويب**، 2012/10/21، شوهد في 2016/10/30، في:
http://bit.ly/2gdippL

67 Helmut Trnek & Nuno Vassallo e Silva et al. (eds.), *Exotica: The Portuguese Discoveries and the Renaissance Kunstkammer* (Lisbon: Calouste Gulbenkian, 2001), p. 62.

68 الدملوجي ص 726-727.

69 سيرنج، ص 294-295.

طقوس التطهير[70]

1. التطهير في الحضارات القديمة

رمزية التطهير عند السومريين[71]

تقوم الطقوس بضخّ ماء التطهير على كل ما يُمتلك من أشياء وأولاد وحيوانات في البيت، وكل المنعطفات التي تؤدي إلى المنزل. ويرافق التطهير الصلوات والأدعية، كما يُجري السومريون الطقوس على رسم للشخص المعنيّ (المسحور)، أو نقش يمثّل صورته، ثمّ يُلقى ذلك في النار ليحترق ويزول السحر. ويستخدمون الزيت النقي المقدّس ويُمسح به المرضى أو المسحورون، ويقوم التطهير بفعل السحر كذلك، فهو يؤدي دور الطب.

التطهير عند البابليين[72]

يقترن التطهير بالماء الذي يُعدّ أصل الكون. ويتمثّل طقس التطهير بقيام الكاهن بغسل المذنب من أخطائه ومن الأمراض التي تُعدّ من الذنوب، كما كان الكهنة[73] يقومون بغسل المريض بالماء لشفائه من ذنوبه.

طقسية التطهير عند الفراعنة[74]

الماء هو أساس طقس الطهارة ويرمز إلى الإله "سوبك"[75] التمساح، إذ كان يشرف على عملية التطهر، وكان الكهنة يغتسلون في بحيرة مقدّسة قبل الفجر مطهِّرين أجسادهم، ثمّ يطوفون دورانًا حول المعبد، مهرقين الماء ومشعلين البخور في انتظار شروق الشمس. وعندها تفتح أبواب المعبد أول لحظة الشروق حيث يُجرد تمثال الإله من ثيابه، ويغسل بالمياه الطاهرة الطقسية، ثمّ تعاد إليه ثيابه المبهرجة حتى غروب الشمس، فيغلق المعبد وتُعاد الكرّة كل يوم كأداء طقسي لرؤية التطهر الإلهي لنهر النيل/ نهر الحياة.

التطهير عند اليونانيين

بعد اعتناق اليونانيين لآلهتهم القديمة وعبادتها[76]، عَدّوا الإسكندر المقدوني هو "المخلص" من الذنوب في المراحل الأخيرة للإمبراطورية المقدونية، وظلوا على عبادتهم لإلههم الشافي "إسكليبوس"، ليخلِّصهم من الآلام الجسدية، وكانوا يقومون باحتفالات طقسية مثل: قيامة الإله الميت ليبحث في أسرار الموت والتجدد، حيث يقوم المؤمن بعدّة تطهيرات ليتمثل بالإله ويشترك في طبيعته الإلهية، وبحالات انخطافية لمحبة الإله والشعور بآلامه (الفلسفة الرواقية). كما انتشر بين العبادات اليونانية مفهوم الخطيئة، ومفهوم

70 المرجع نفسه، ص 340-345.

71 ديورانت، ص 226-230.

72 حكمت بشير الأسود، "قداسة الماء ورموزه في حضارة بلاد ما بين الرافدين"، **أبو الصوف**، شوهد في 2016/10/30، في: http://bit.ly/2giW3V2

73 سيرنج، ص 350.

74 "كهنة مصر القديمة المتطهرين"، **المتحف المصري**، شوهد في 2016/10/31، في: http://bit.ly/2geBuLz

75 عبد المنعم عبد العظيم، "التمساح سوبك.. إله فرعوني مقدس الجانب"، **ميدل إيست أونلاين**، 2008/11/4، شوهد في 2016/10/31، في: http://www.middle-east-online.com/?id=69405

76 إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام**، ج 1، ص 493-493.

الطهارة الجسدية التي يحصل عليها بالاستحمام والصوم، والطهارة الروحية التي يقوم بها عبر الصلاة، والطهارة الأدبية التي تطهر الروح والنفس بالفضائل، إضافةً إلى التطهير بالنار[77] الذي يعني التطهر بإعادة صهر النفس بقهرها بالمصاعب كعملية سبك الذهب.

التطهير عند الرومان[78]

كان يُعهد بالتطهير إلى ابن الملك الذي يقوم بطقسية التطهير، فيطهِّر المذنبين بالماء. وأعطى الأباطرة الرومان الطقوسَ بعض الحياة العاطفية، بعد أن تزاحمت الأديان الشرقية، لتطغى على عبادات الآلهة الرومانية، فانتشرت أعمال التنجيم، وبلغ الهوس بالناس إلى حدّ تصديق طوالع الغيب والمدهشات من معجزات وهمية. وقد أدّى إيمانهم بالقوى الطبيعية الخارقة إلى حركة شاملة من تبادل الطقوس والعبادات ومزج بعضها ببعض، فجرى توطين الإلهة "سيبيل" الفروجية الأصل في عهد الإمبراطور "كلوديوس"، وجعلها رسميةً بإضافة عبادة الثالوث؛ إذ أُضيف إلى الإلهة سيبيل ابنها وعشيقها "أتيس".

وكان الكهان يحتفلون بأعيادهم لهذه الآلهة، وبتقديم الطقوس إليها علانيةً، فيطوفون بشوارع المدينة في فصل الربيع ثلاثة عشر يومًا، وكان يسبق هذه الطقوس **الصوم والتطهير**. وللتذكير بقصة "أتيس" وندب النادبين عليه، يحاولون تشويه أجسامهم كما شُوِّه جسمه على نحوٍ شنيع، خلال موكب الجنائز، إضافةً إلى قهقهات صاخبة عند قيامته من الموت. ويرافق الاحتفال ذبح الثور، وذبيحة الكبش، وهما يرمزان إلى انتقال عنصر الحياة من الضحية إلى الإنسان الذي ينضح بدمائهما كعربون لخلوده، ويرمز إلى دفنه في القبر بوجوده في حفرة؛ وذلك لتنقيته من الخطيئة وتجدده ثانية. ويقدّم هذا الاحتفال الديني كرمز دالٍّ على خلاص الإمبراطور وأسرته. وكانت الفستاليات (العذارى)[79] خادماتٍ للمعبد الأثيني، وكنّ هنّ اللواتي يلقمن نيران المعبد المقدسة حتى لا تنطفئ، وكنّ يرمزن إلى الطهارة والقدسية؛ لذا يحرم تدنيسهنّ للحفاظ على طهارة المعبد. وتتم عملية التطهير بالمياه بجريانها عبر قنوات مائية منتظمة لتمرّ من أفواه الأسود المنقوشة على إفريز المعابد الرومانية التي ترمز إلى الطهارة؛ إذ تتطهر المياه بحركة دورانها لتصل إلى الأسود المنحوتة الرابضة على رأس الينابيع بعد أن تكون قد اكتملت دورتها وصُفِّيت من الشوائب العالقة بها. كما جرى فرض الوضوء والتطهيرات (كالاستحمام في الشتاء في نهر التيبر) من أجل استعادة النقاوة والطهارة، وهذا الموروث إغريقي - يوناني.

التطهير عند الصينيين[80]

كانت ولادة بوذا (القرن السادس ق.م) مع الهالة التي تحيط برأسه دلالةً على الألوهية والقدسية. لذا، طُهِّر بالماء رشًّا عند ولادته تبشيرًا بمعرفته التنوير، وقد مُثِّلت هذه الميثولوجيا على جدارية معبد تعود إلى القرن السابع الميلادي. وكانت النار، وهي من عنصر اليانغ، رمزًا للتطهر. وكان الماء رمزًا أنثويًّا، ورمزًا للشتاء. وكان يُفرض على العذارى الطهارة قبل زرع الأرز حتى لا يموت الزرع[81].

التطهير عند الفُرس[82]

يعتقد الفُرس أنّ الإله "ميثرا" وُلد بالقرب من جدول مياه. لذا، فهو يرمز إلى البعث والخلود والتجدد. والمياه هي سبب بداية أحداث الكون ونهايتها، وهي ترمز إلى الطهارة والعقاب. ويُذكر أنّ الإله "أهريمان"[83] غضب من الفساد الذي يعمّ العالم، فعاقب

77 هيرقليطس، **جدل الحب والحرب**، ترجمة عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار التنوير للنشر، 1983)، ص 73-75.

78 سيرنج، ص 51-53.

79 إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام: روما وإمبراطوريتها**، ج 2، ص 203-205.

80 *A Selection of Early Chinese Bronzes-Eskenazi* (Eskenazi: London, 2006), pp. 20-22.

81 سيرنج، ص 359.

82 دوران، ص 207.

83 لويد، ص 43.

البشر بإلزامهم التطهّرَ من ذنوبهم وفسادِهم، وأغرقهم بالمياه التي أصبحت طقسًا دينيًا يُلزمهم الاستحمام بمياه النهر عند بزوغ الشمس وغروبها.

2. التطهير في الأديان السماوية

التطهير عند اليهود

يجري التعميد في اليهودية بالغسل سبع مرات، وفي كل مرة تُؤدّى صلاة خاصة. وهكذا، أصبح الماء رمزًا مقدسًا للطهارة والتطهير عند اليهود، فهم يمجّدونه في "عيد المظال"[84] ويجرون خلال سبعة أيام غسولات بالماء، مستعملين قوارير من ذهب، كما يتخذه الماسونيون رمزًا للتطهير في شعائرهم، إذ تغطّس أيدي المرشّح في الماء، ويرتبط ذلك برمزية الإناء في الطين. لذا، على اليهودي عبور البحر الأحمر ليتطهر أو يتعمد من عبودية الخطيئة في الخروج. وتُعدّ صورة النبع التعميدي رمزًا للشعب اليهودي لعَتقِه من الرقّ المصري.

❊ ويُملأ الماء من بحر القلزم لإعداد الطقوس الدينية، قبل تقدمة الذبيحة للتطهر، ويغرف منه الكهنة ويغتسلون قبل تأدية الطقوس[85]. يقول داود لـيهوه: "لأنّ عندك ينبوع الحياة بنورك نرى نورًا" (مزمور 36: 9). وكانت الآبار ترمز إلى الشريعة". وكذلك كانت الغيمة[86] مصدر الماء ورمزًا للطهارة؛ لأنها ظللت موسى على جبل سيناء، لذلك اتُخذت رمزًا عند اليهود لتعميدهم وطهارتهم.

التطهير عند المسيحيين[87]

يرمز ينبوع الحياة إلى الأناجيل التي تمثّل ماء الحياة الأبدي وهو مبدأ التطهير والتعميد، ويطهر المولود المسيحي عند ولادته ويغطّس بالماء ثلاث مرات. ويُعدّ التعميد هو التكريس الذي يسبقه إعداد من الترشيح ليمسح ويصبح مسيحيًا. وتدوم حفلة التعميد كل ليلة السبت المقدس إلى أحد الفصح.

التعميد عند المسيحيين[88]

جاء في إنجيل يوحنا أنّ المسيح علّم تلاميذه التطهر؛ وذلك كما يلي:

"قام عن العشاء، وخلع ثيابه، وأخذ منشفةً واتزر بها، ثم صبّ ماءً في مغسل، وابتدأ يغسل أرجل التلاميذ ويمسحها بالمنشفة التي كان متزرًا بها. فجاء إلى سمعان بطرس. فقال له ذاك: "يا سيد، أنت تغسل رجلي!" أجاب يسوع وقال له: "لست تعلم أنت الآن ما أنا أصنع، ولكنك ستفهم فيما بعد". قال له بطرس: "لن تغسل رجلي أبدًا!" أجابه يسوع: "إنْ كنت لا أغسلك فليس لك معي نصيب". قال له سمعان بطرس: "يا سيد، ليس رجلي فقط بل أيضًا يدي ورأسي". قال له يسوع: "الذي قد اغتسل ليس له حاجة إلا إلى غسل رجليه، بل هو طاهر كله. وأنتم طاهرون ولكن ليس كلكم". لأنه عرف مسلِّمَهُ، لذلك قال: "لستم كلّكم طاهرين". فلما كان قد غسل أرجلهم وأخذ ثيابه واتكأ أيضًا، قال لهم: "أتفهمون ما قد صنعت بكم؟ أنتم تدعونني معلمًا سيّدًا، وحسنًا تقولون، لأنّي أنا كذلك. فإنْ

84 ديب، ص 31-33.

85 بابلون، ص 180-184.

86 Jerzy Szablowski, *Arrasy wawelskie* (Warszawa: Arcady, 1994), p. 137.

87 دوران، ص 204-206.

88 كان طلاب العماد يسمُّون يوم الأحد قديمًا أسماء مختلفةً منها "أحد المستحقين"، لأنهم عرفوا الدين المسيحي وأرادوا اعتناقه، فكانوا يذهبون ويطلبون التنصير يوم سبت النور "سبت لعازر"، طبقًا لاصطلاحات الكنيسة في أول عهدها. وكانوا يسمّونه كذلك "أحد غسل الرأس"، وهي عادة متبعة في زمانهم، إشارةً إلى التطهير، واستعدادًا للتنصير، كما كانوا يسمّون أحد الأغصان، أحد السعف، "أحد أوصنّا" (هوشعنا).

كنت وأنا السيد والمعلم قد غسلت أرجلكم، فأنتم يجب عليكم أن يغسل بعضكم أرجل بعض، لأنّي أعطيتكم مثالًا، حتى كما صنعت أنا بكم تصنعون أنتم أيضًا. الحقَّ الحقَّ أقول لكم: إنّه ليس عبد أعظم من سيده، ولا رسول أعظم من مرسله. إنْ علمتم هذا فطوباكم إنْ عملتموه" (يوحنا، الفصل 13: 4-16).

وكان يوحنا المعمدان يعمّد الناس في نهر الأردن وقد عمَّد المسيح.

غسل الأيدي[89]

يقوم الكاهن بعد ذلك بغسل يديه ثلاث مرات، وهو يقول:

في المرة الأولى: "تنضح عليَّ بزوفاك فأطهر تغسلني فأبيض أكثر من الثلج" (مزمور 51: 9).

في المرة الثانية: "تسمعني سرورًا وفرحًا فتبتهج عظامي المتواضعة" (مزمور 51: 8).

في المرة الثالثة: "أغسل يديَّ بالنقاوة وأطوف بمذبحك يا رب لكي أسمع صوت تسبيحك" (مزمور 25: 6-7).

هذه الغسلات ليست لنظافة الأيدي، وإنما هي لتذكّر الكاهن بالنقاوة الداخلية والطهارة من الخطيئة؛ وذلك لأنّ اليدين تشيران في أغلب الأحيان إلى عمل الإنسان.

التطهير عند المسلمين

الماء رمز الطهارة[90]، وهو يؤكد الغسل الشعائري الذي يجريه المؤمنون قبل الصلوات الخمس اليومية (الوضوء). فالصلاة هي كنبع الماء المقدس العذب، وهو أمرٌ مشترك في البلدان الإسلامية. وتقيم الجوامع أمامها مناهل أو بركًا خاصة بالوضوء قبل الصلاة.

كما تنتشر مناهل مياه للشرب لكل عابر سبيل في كل أرجاء البلاد الإسلامية[91]، وعملية التطهير في الإسلام هي لتطهير الإنسان من النجاسة؛ لأنّ أعضاء جسد الإنسان الطاهر تسبّح الله ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: 44).

والتطهر هو رفع النجاسة، ويتمّ، بحسب الإسلام، بذكر اسم الله، وبالتغطيس في المياه الجارية الطاهرة سبع مرات. وميزة الإسلام التبسيط، فالأمور بالنيّات؛ إذ يمكن ملء وعاء وإفراغه على الجسد، بعد ذكر اسم الله على الماء. ومن المهم معرفة أنّ أيّ شيء لا يحلّ عليه اسم الله يسكنه الشيطان. ويتضح ذلك من خلال الآية: ﴿إِنّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: 42)، والآية ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (النحل: 99)، والآية ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ (مريم: 83).

نلاحظ أنّ هناك طقوسًا مشتركةً تسبق التطهير بالماء[92]، وطقوسًا بعد عملية التطهير أو التعميد، سواء كان ذلك عند الحضارات القديمة أو عند الأديان السماوية، وكذلك الأمر من ناحية طقوس الصوم أو الصلاة أو التراتيل أو عملية الغسل وحركاتها. والغاية من ذلك كلّه هي الطهارة؛

---

89 "طقس القداس الإلهي (علم اللاهوت الطقسي)"، **تكلا**، شوهد في 2016/10/31، في:
http://bit.ly/2fPLHhg

90 Bernard O'Kane, *The Iconography of Islamic Art: Studies in Honour of Robert Hillenbrand* (Scotland: Edinburgh University Press, 2007), pp. 28-200.

91 سيرنج، ص 351.

92 الدملوجي، ص 656-658.



أي نظافة الجسد ممّا علق به بعد يوم عملٍ شاقٍّ، بسبب الصيد، أو الزراعة، أو الصناعة، وغير ذلك من الأعمال؛ إذ يقابلها تنقية الروح من الأخطاء التي يرتكبها المرء في حياته. لذا، عليه أن يقوم بعملية التطهير والصوم ليشعر بالرضا، وحتى ترضى عنه آلهته أو ربّه من أجل تحقيق أمنياته.

طقسية الطواف

1. الطواف في الحضارات القديمة

الطواف[93] في بلاد ما بين النهرين

كان هذا الطقس عبارة عن تطواف تواكبه التماثيل الإلهية المحمّلة على المحملات في الأعياد. وساد الاعتقاد أنّ هذه الطقوس اليومية من صلوات وذبائح تزيد الأعمار وتطيل الحياة، وأنّ الصلاة تطهّر من الإثم. وكان يُرمز إلى الطواف بالدولاب[94]؛ يقوم الإله "شمش" ببدء دورانه، معلنًا بداية السنة، ويقوم الكهنة ببدء التطواف حوله.

الطواف عند العرب[95]

تكون شعائر العمرة (الطواف بالبيت) بالسعي، أو الهرولة، بين الصفا والمروة. وهي عادة قديمة كانت تمارس في الجاهلية. وكان الطواف حول الأصنام والأوثان يقترن بالرقص والتصفيق والصفير والتلبية، كما اتخذ العرب مع عبادتهم للكعبة بيوت "شمس طاغوت"، وهي بيوت خاصة بالأصنام ومعظّمة كالأصنام، ولكل منها "سادن" و"حجاب"، وكان المؤمنون بها يهدون إليها ويطوفون حولها كما يهدون إلى الكعبة ويطوفون حولها.

الطواف عند الفراعنة[96]

كان الفرعون يقلَّد التاج الأبيض الجنوبي والتاج الأحمر الشمالي، ثمّ "البشنت" الذي يجمع بينهما، ويجلس على العرش فوق البردي واللوتس، ثمّ يدور حول الجدار الأبيض دلالةً على تولّيه أمر الدفاع عن مصر، أسوةً بالشمس التي تدور حول الأرض. وبهذا يحمل الملك الفرعون ألقابًا خمسةً[97] بمرسوم ملكي. وهذه الألقاب هي: حوروس رع، ورع والتاجان، وحوروس الذهبي الرامز إلى الشمس "رع" ملك القصبة، والنحلة رمز مصر العليا ومصر السفلى، وابن رع[98].

الطواف عند اليونان[99]

شُهر عيد أثينا الكبير باسم "باناثينا"، وهو يوحّد الأثينيّين سياسيًا، ويذكّر بتأسيس المدينة، ويرمز إلى إلهة مدينة "أثينا"، ومعناها "العذراء" التي تقام لها احتفالات سنوية، إضافةً إلى احتفال خاص بها كل أربع سنوات، وضع برنامجه سولون (نحو 640-550 ق.م)

93 Eric H. Cline & Mark W. Graham, *Ancient Empires: From Mesopotamia to the Rise of Islam* (London: Cambridge University press, 2011), pp. 125-135.

94 Anne-Marie Christin, *L'image écrite ou la déraison graphique* (Paris: Flammarion, 2001), p. 25.

95 الدملوجي، ص 260-261.

96 إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام**، ج 1، ص 57.

97 Spiser Cathie, *Les Noms Du Pharaon: Comme Etres Autonomes Au Nouvel Empire* (Switzerland: Academic press Fribourg, 2000), pp. 33-36.

98 سيرنج، ص 350-355.

99 "The Rite of Circumambulation," *sacred-texts*, accessed on 31/10/2016, at: http://bit.ly/2fnvMmq

وبيستروس في الربع الأول من القرن السادس قبل الميلاد. ويستمر الاحتفال تسعة أيام تتخلله مباريات فنية مختلفة في الموسيقى والغناء، ومباريات رياضية فردية وجماعية في ألعاب القوى والخفّة، والسباق بالجياد والفروسية، والرقص بالأسلحة، والسباق بالمشاعل، ويُعطى الفائزون جوائز وقوارير ملأى من زيت زيتون الآلهة، وهي القوارير الباناثينية المعروفة.

كان يقام التطواف للآلهة "أثينا" في بيبلوس في منتصف القرن السادس قبل الميلاد. أمّا في اليوم الأخير من هذا العيد، فيقام تطواف طويل تسير في صدارته الشخصيات الرسمية ويشترك فيه المقيمون الأجانب أنفسُهم، وهو ينطلق من شمالي غربي المدينة نحو معابد القلعة، مصطحبًا معه الذبائح والقرابين. وبين القرابين قطعة فاخرة هي الـ "بيلوس" المعدّة لتمثال "أثينا" تحيكها وتطرزها طوال أربع سنوات فتيات العائلات الكبرى، وفقًا لقواعد تُقرّها السلطات، وهي تدور "حول صراع أثينا ضدّ الجبابرة". ويكون هذا التطواف مع هذا التقديم إكرامًا يُؤدّى إلى الآلهة البوليسية الأولى للمدينة كلّها "كعرفان الجميل والأمل" ويشمل تطواف عيد الآلهة أربعمئة شخص ومئتي حيوان. وبهذا العيد، كان "البوليس" (إدارة الحكم) يوحّد أثينا كلّها بعبادة آلهتها.

وكان يتمّ الطواف ثلاث مرات، بدءًا من اليمين في المياه، مع رشّ الماء باستخدام غصن الزيتون للتطهير، أو حول المذبح حيث يستخدم الكاهن غصن الزيتون ممسكًا به في يده اليمنى في عملية رشّ الماء لتطهير المذبح، ويرافق ذلك ترنيمة مثل الصلاة للآلهة لقبول عملية التطهير، وقد أخذ الرومان عنهم هذا الطقس.

الطواف عند الرومان[100]

أُخذ طقس الطواف عند الرومان عن اليونانيين، بما في ذلك آلهتهم مع تغيير بعض أسمائها. ويرمز الإله "مارس" إلى إله الجيش والحرب. وكانت تقام له احتفالات "التطهير" بتطواف دائري تتبعه ذبيحة كبرى، مع ارتباط ذلك بالصلوات والأدعية، لتمنع الأمراض المنظورة وغير المنظورة وتطردها وتبعدها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجدب والتخريب والكوارث وآفات الفلك، فضلا عن الطلبات التي لا تنتهي، والتي تؤمّن سعادة المؤمنين.

الطواف عند الصينيين[101]

تتوسط أملاك الإمبراطور، أو العاهل، في المدى الأضلاع الأربعة لحدود الكون والأرض، ويحتفظ الملك وحده بوسط المدى وقوته بموجب طقوس محددة، ثمّ يأتي رؤساء المقاطعات والأجزاء التي على جوانب المدى كل سنة إلى العاصمة في وسط المدى، ليقدموا للإمبراطور تقارير عن أمور ولاياتهم، حيث يطوف عليهم بخطة نظام الشمس (شرقًا، وجنوبًا، وغربًا، وشمالًا)، ويتوقف في كل جزء بحسب أحد فصول السنة المختص بكل ضلع.

الطواف عند الهنود[102]

في العقيدة الفيدية يبدأ الطواف حول المعبد بإشارة من اليد اليمنى التي ترمز إلى تحكم المؤمنين ببدء طوافهم، وذلك بموازاة يدهم اليمنى في المعبد، أي في اتجاه الساعة، حيث تبدأ الشمس دورانها حول الأرض، وكذلك الأمر في الطقوس البوذية؛ إذ يجري الطواف

---

100 Ibid.

101 David N. Keigthley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscription of Bronze Age China* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 83-85.

102 عكاشة، ص 95-97.

حول معبدَي "الستوبة" و"داغويا". ومن جهة أخرى، يعتقد الهنود أنّ اليد اليمنى في اتجاه عقارب الساعة هي علامة للسعادة، وهي لولبية بوق الإله فيشنو؛ لذا يطوفون حول النار المقدسة مُمسكين شعلة النار باليد اليسرى.

2. الطواف في الأديان السماوية

الطواف في المسيحية

يُرمز إلى المسيحية[103]، في إجمال، بالشجرة؛ من جهة انتشارها ونموّها كأوراق الشجر. فهي غرسة تنبت، وتبرعم، وتزهر، وتعود لتمرّ بدورية فصلية سنوية مدى الحياة، هي شجرة أشعيا أو "عقدة أشعيا"، وهي رمزية عمودية ترتقي من الأرض نحو السماء. وترمز الشجرة إلى الخشب الذي صُنع منه الصليب، ليتحول إلى رمزية خشبية كونية. وتحمل الأغصان رمزًا في أحد الشعانين[104]، ويطوفون بها في عيد العنصرة "غرغانتيا". وتمثل الأيقونات "غرغانتيا"، وتمثِّل كذلك "سان كريستوف".

يجري الطواف بالبيعة بطريقة رمزية تذكارًا لدخول السيد المسيح الاحتفالي إلى أورشليم، بالنّظر إلى أنّ المسيح غادر "بيت عنيا" في فلسطين قبل الفصح بستة أيام وسار إلى الهيكل، فكان الجمع الغفير من الشعب يفرشون ثيابهم أمامه، وآخرون يقطعون أغصان الشجر ويطرحونها في طريقه؛ احتفاءً به، وهم يصرخون: هوشعنا لابن داود مبارك الآتي باسم الرب هوشعنا في الأعالي (متى، الفصل 21: 8-9).

طقوس الاحتفال بـ "عيد السيدة العذراء"[105]

يُعدّ عيد انتقال السيدة العذراء واحدًا من أهمّ الأعياد التي تحتفل بها الكنيسة الأرثوذكسية. ويعود هذا الاحتفال إلى فترة المسيحية الأولى تذكارًا لصعود السيدة العذراء إلى السماء بعد رقادها. ويُسبق الاحتفال بالعيد صوم عن تناول اللحوم والبيض والسمن طوال خمسة أيام، مع الاقتصار على الخضراوات والزيوت. يبدأ الاحتفال من يوم العاشر من آب/ أغسطس حتى الخامس عشر منه، ومن ثمّ يقام قداس احتفالي ليليّ يوم الرابع عشر. ويبدأ الاحتفال بطواف الرهبان والقساوسة مع جموع المؤمنين حاملين تمثال السيدة العذراء على أكتافهم في شوارع المدينة، وصولًا إلى كنيسة السيدة العذراء، وإقامة قداس في صباح اليوم التالي. وفي نهاية الاحتفال تقام موائد يقدم عليها المؤمنون ما ذبحوه من الأضاحي، ثمّ يتمّ طبخها، لتُقدّم في مائدة جماعية لكل من يزور الكنيسة. أمّا اليوم، فقد اقتصرت على بعض الحلويات والمأكولات كنوع من التقديمات.

الطواف في الإسلام (الشعائر الدينية)

يُعدّ الطواف من أهمّ الفروض الإسلامية. ومن مناسك الحج والعمرة الوقوف بمزدلفة، والطواف حول الكعبة والتلبية، والسعي بين الصفا والمروة، وذبح الأضحية، وتقصير الشعر. وقد كان الحج أقدم شعائر العرب الدينية؛ إذ بدأ مع أول بناء للكعبة فكانوا يحجون إلى "بيت الله الحرام" الذي سُمِّي "الكعبة الشريفة" في الفترة الإسلامية، وأصبحت الكعبة مقرًا دائمًا لهم للعبادة والصلاة، والزيارة والتجارة، وهدفًا للتعبد والتنسك. وأصبحت، بعد هدْم أصنامها، مقصدًا للإسلام، لتتحول في كل سنة إلى محجٍّ إسلاميٍّ في أشهر

---

103 Anderson, pp. 280-300.

104 كلمة عبرانية من "هوشعنا" أوصنا. معناها "يا رب خلص"، ومنها أُخذت كلمة "أوصنا" اليونانية التي ترتلها الكنيسة في هذا العيد الذي يأتي قبل الفصح بأسبوع، وهو الأحد الأخير من الصوم واليوم الأول من أسبوع الآلام، وفيه يبارك الكاهن أغصان الشجر من الزيتون وسعف النخيل (متى، الفصل 21: 9).

105 إدمون إسحق، "طائفة السريان الأرثوذكس.. تحتفل بعيد انتقال السيدة 'العذراء'"، **إسيريا**، 2010/8/16، شوهد في 2016/7/27، في: http://bit.ly/2g1sruB

مُحددة، هي: شوال، وذو القعدة، والأيام العشرة الأولى من ذي الحجة، لأداء فريضة الحج، وزيارة الكعبة، وما يتبع ذلك من شعائر دينية إسلامية بعد أن هُدمت الأصنام. وأصبح الطواف يتمّ حول الكعبة سبع مرات[106].

طقسية القرابين والنذور للميت والبعث

طقسية البعث بعد الموت في بلاد ما بين النهرين

وُجد في قبور "أور"[107] التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد أدوات إلى جانب الميت، تُستعمل عادةً في الحياة الدنيا (الآلات الثمينة التي يستعملها العظماء)، من عجلات وأسلحة وخناجر وخوذ، وجميعها كانت من الفضة والذهب. كما وُجدت زنانير من الفضة وأواني طعام من الذهب، ومعدّات تزيين وتبرّج وحلي، وآلات موسيقية، إضافةً إلى جثث الجواري والحيوانات والخدم الذين يشكّلون حاشية الملك "الرجل العظيم" أثناء حياته مع أدواتهم. فهم يدفنون معه أحياءً ليخدموه في الحياة الثانية.

لا يصبح الميت إلهًا كما هو الشأن في حضارة مصر، وكانت هذه البدعة نادرةً في حضارة بلاد الرافدين، وإنما يجب أن يكون للملك ابن يقوم بتقديم القرابين إليه، ويسمّى "غريق الماء" ومنظِّم وجبات الطعام للميت، ثمّ تهبط الروح نحو الأرض الكبيرة السفلى تحت الأعماق ولا تعود منها أبدًا، كنزول "عشتار" إلى الأرض السفلى وكيفية نزْع أثوابها لتجتاز الأبواب السبعة للأسوار السبعة المتتابعة، وتُقدّم القرابين للآلهة[108] من الذبائح الحيوانية؛ كالخرفان التي أصبحت بديلًا من القرابين البشرية على طاولة مقدسة أمام الصنم الإلهي، وسط "الأزاهير" وأدخنة البخور والروائح العطرية، ويكون لذلك أوقات خاصة. وهذا الأمر مشابه لطقوس التقديم عند اليهود.

قربان انتقال الروح إلى السماء عند الفُرس[109]

ترمز الولائم بالأسرار الميثرية إلى ذكرى شعائرية لوليمة "ميثرا" مع الشمس قبل صعودها العمودي إلى السماء. والوليمة هي أربعة أرغفة من الخبز (أو طلائم الخبز)، وهي مدوّرة وعليها نقش للصليب المرتبطة عبادته بالشمس، ويتناولها أتباع الديانة الميثرية لتعطيهم القوة للجسم، والحكمة للنفس، والخلود للروح، كما وشموا المؤمنين بالصليب (على الجبين) كرمز لخلودهم بعد الموت، بخاصة المتدينين بالديانة الميثرية.

نلاحظ تشابهًا في رمزية الولائم والقربان عند الميثرية مع القربان والعشاء السرّي عند الطائفة المسيحية، وهو ما يدلنا على أنّ فعالية الطقوس استمرت بمظاهرها وشكليتها ورمزيتها ورافقت الأديان السماوية مع بعض الاختلاف في المعنى والهدف، إضافةً إلى أنها ما زالت قائمةً حتى يومنا هذا.

---

106 الدملوجي، ص 260.
107 المرجع نفسه، ص 202-206.
108 سلامة سركيس، **الأرخيولوجيا: منهجيات – مراحل - إشكاليات** (بيروت: دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، 2003)، ص 135.
109 سيرنج، ص 399.

القرابين والنذور عند اليونانيين[110]

كانت تمارس الولائم الجنائزية عند اليونانيين الإغريق ما بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد، على المدافن، فيفرطون في شرب النبيذ. وبعد ذلك يبدؤون رحلة البحث عن الخلود باستحضار أرواح الموتى؛ لمعرفة كيفية حسابهم في الحياة الآخرة تحت الأرض، وكانوا يقيمون لها أعيادًا عُرفت بأعياد دونيسيوس في معبد الآلهة "أوروفيوس" وعُرفت باحتفالية "عالم الأسرار" أو "يوم الأسرار" للاطمئنان إلى الحياة الثانية بعد الموت.

القرابين والنذور عند الرومان[111]

استمر الكهنوت الفردي "ملك الذبائح" يحافظ على الصلاحيات الدينية، ويشرف على الذبائح والولائم المقدّسة والأعياد كدَور تمثيلي. ويوجد نحو خمسة عشر كاهنًا خاصًا؛ أي إنه لكل إله كاهن تقريبًا، يخدم ثلاثة منهم إلهًا عظيمًا (جوبيتير، ومارس، وكويرينوس)، وأحاط دياليس كاهن جوبيتر، بأمجاد عظيمة وأُخضع هو وزوجته الكاهنة لمراسم عبادية ملزمة جدًّا كأول تقييد قديمًا؛ منها أنّ عليه أن يلبس الجلباب، ويشذِّب الكرمة، ويستهلك شرابًا أو طحينًا مختمرًا، ويرتدي ملابس كتانيةً، ولا يرتدي أيّ نوع من القماش يقتضي عقدةً أو حلقةً، ولا يلمس حصانًا أو يمتطيه، ولا يرى سلاحًا أو ميتًا، وهي من أهمّ المحرّمات؛ ليكون كاهنًا، وليحقّ له تقديم الذبيحة الإلهية. وكان صاحب البيت يقدّم ذبيحةً من النبيذ يرميها في المدفأة، وكانت أمعاء الشاة أو الخروف أو الثور تُقدّم وتُحرق كذبيحة للمعبد في الأعياد والمناسبات.

طقوس الميت والنذور عند الفينيقيين[112]

كانت تُقدّم الذبائح البشرية من أحد أطفالهم المرضى والمشوهين خلقيًا كذبيحة إلى الإله "بعل همون"، ليمنّ عليهم بالذرية السليمة الخالية من التشوهات؛ إذ يجعلون الطفل الميؤوس من شفائه قربانًا بين يدي تمثال الإله "ملقارت" البرونزي المنبسط بانحناء نحو الأرض؛ وذلك أنّ الطفل المولود بعاهة ينحدر من بين يديه ليهوي في أتونٍ من نار متقدة يرتفع لهيبها عاليًا.

طقوس الأموات والنذور عند الفراعنة[113]

كان الجعران[114] (الخنفساء السوداء) من أهمّ الرموز المرافقة للميت كتعويذة؛ لأنه يرمز إلى البعث والحياة بعد الموت، وقد نقش على العقيق والفيروز وبعض الأحجار الكريمة. وكان المصريون يعتقدون أنّه توجد حياة ثانية بعد الموت[115]؛ إذ تفارق "البا" (الروح) "الكا" (الجسد). لذا، كان الميت يُحنّط بطريقة معيَّنة لحفظ جسده من التّلف، وكانت أحشاؤه توضع في أوعية حورس الخاصة، وكانت تُقدّم له أوعية الطعام كل يوم، ثمّ توضع إلى جانبه جميع أغراضه الخاصة إلى حين عودته كي يستعملها.

---

110 إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام**، ج 1، ص 297.

111 "الدين في روما القديمة"، **المعرفة**، شوهد في 2016/11/1، في:
http://bit.ly/2gac9lx

112 الدملوجي، ص 62.

113 Christine, p. 62.

114 طه باقر، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، ج 2، ط 2 (بغداد: دار الوراق للنشر، 2006)، ص 160.

115 إيمار وآخرون، **تاريخ الحضارات العام**، ج 1، ص 24-28.

طقوس الأموات عند الصينيين[116]

يعتقد الصينيون أنّ لكل إنسان عدة أنفس في الوقت ذاته، وأنّ إحداها تنفصل عن الجسد فورًا عند الموت، وهي (الهون)، وأنّ طريقها مملوءة من الأخطار قبل أن تصل إلى السماء حتى تأخذ مكانًا يليق بها كما هو الشأن في الحياة. أمّا النفس العليا، فتُسمّى الـ "بو"، وهي تظلّ مع الجثة، وتُقدّم إليها الفروض والقرابين وتتحول إلى شيطان (كوي)، ليعود ويزرع الرعب في حياة أسرة الميت، وإن ظلت الـ "بو" تحيا في العالم الجوفي. في حين تحيا كل من الأنفس الـ "هو" والـ "بو" في عالمها الخاص حياة الإنسان نفسِه وهو حيّ. وبعد ثلاث سنوات من انتهاء فترة الحزن، تُقدّم إلى الميت لوحة من خشب الكستناء ليصبح حاميَ الأسرة؛ وذلك بعد تقديم الأسرة الفروض الدائمة إليه.

وكانت طقوس الميت[117] تُجرى بأنْ يضع الصينيون حجرًا كريمًا من اليشب الأخضر (الجاد) على كل نوافذ حجرة الميت الذي يكون من طبقة النبلاء، ويُلبسونه ثوبًا حريريًا يُسمّى "منغ بي"، يُكتب عليه اسمه. وكان المحزونون يرتدون لباسًا أبيض. أمّا أولاد الميت، فيحملون عصًا، رمزًا لحزنهم وحدادهم، ويُدفن مع الميت أشخاص ليخدموه إلى جانب أسلحته وخدمه. وأمّا الأموات من طبقة الفلاحين أو الفقراء، فتُدفن معهم دمًى من القش أو الخشب. وبعد الدفن تقام مأدبة طقسية، وتُقدّم القرابين. وكان الجعران من حجر الجاد الأخضر يوضع في فم الميت ليرمز إلى البعث وانتقال الروح إلى جسد طفل آخر بعد اجتيازها مراحل الموت الكبرى.

الطقوس والقرابين عند اليابانيين[118]

تُسمّى آلهتهم "كامي"، وقد شُيّدت لها معابد مسقوفة، وقُدمت إليها القرابين الرمزية كالأحصنة والأبقار البيضاء، ونسيج الكتان، والقنّب، لتجعل حياتهم الأخرى سعيدةً.

طقوس الموت والنذور في الهند[119]

أهمها تقديم "الذبيحة الإلهية" التي تُثبت صلة الوصل بين الإنسان والإله، وبين الأمور المقدّسة والعادية. ويقوم بها الكهنة الذين يصطحبون معهم عدة أنواع من الثيران البيضاء المقدسة، وتُقدّم هذه الطقوس بمناسبة ظهور الهلال وبدْء السنة الجديدة، وموسم الحصاد (جني البواكير الزراعية)، إضافةً إلى طقس تقديم "التيس" افتداءً لحياة رجلٍ. وأهمّ هذه الطقوس متمثّل بطقس "السوما". وتدوم الطقوس عدة أيام، وأشهرها "الفاجبيا"، كسباق العربات التي ترمز إلى "الشمس"، و"الراج سبوتا" وهو التتويج الملكي؛ إذ يتولّى الكهنة وممثلو الشعب إجلاس الملك على العرش. أمّا "الإسغميدها" (ذبيحة الحصان)، فهي تُثبت قوّة الملك، وتعطيه العظمة والسيادة المطلقة. وأمّا طقس بناء هيكل النار، فكان يجري بتقديمات بشرية، لكنّها في ما بعد أصبحت رمزيةً، وصارت بمنزلة تقديمات من الهدايا الثمينة.

وأمّا طقس الجنازة عند انتهاء الحياة، فيكون بتزيين الميت وإقامة موكب له لإحراق جثته. ويُحمل على الأكفّ، أو على عربة يُشدّ إليها غصن شجرة ليمحوَ آثار أقدام الأقرباء الذين يحملونه، ثمّ يوضع الميت فوق لوحة من الحطب، وتجلس زوجته بقربه ليتمّ إحراقها

---

116 دوران، ص 290.

117 المرجع نفسه، ص 294-295.

118 Michiko Ishigami-Iagolniser, *Les Hyakumanto dharani et les débuts de la Xylographie au Japon, VIII-XIII Siècles* (Bordeaux: Société des bibliophiles de Guyenne, 1996), p. 129.

119 إيمار وآخرون: **تاريخ الحضارات العام**، ج 1 ص، 564.

معه وهي على قيد الحياة. لكنّ هذه العادة أُبطلت، وأصبح لا يُرفق مع الميت أثناء الحرق إلّا ما تيّسر من مقنياته الخاصة؛ مثل قوس مكسور بالنسبة إلى أحد أفراد "الكستريا"، وأدوات عبادة إنْ كان من "البرَهْما"، ويحرقون معه "تيسًا"، أو يضحون ببقرة. وتدوم فترة الحداد خلال الصوم والطهارة والزهد، فيطمرون رفاته المحروق بالأتربة، ويقام بناء حجري عليه للذكرى، ويكون اللون الأسود لونًا للحداد والحزن، وتتبع ذلك طقوس احتفالية.

وللهنود عقيدة تُعرف بـ "السمسارا" (التقمص) بعد إصلاح بوذا للأوبانيشاد[120]. فكلُّ كائنٍ يشعر بالموت والألم. لذا، فإنّ الوجود يحمل الألم في طياته؛ لأنّ الرغبة الدائمة في ملذات الحياة تُولّد الألم لتوهم المرء أنّ الرغبة الظاهرة هي حقيقة الحياة؛ وذلك لأنه يجهل قيمة الحياة والموت. ومن ثمّ وجب الموت للعودة إلى الحياة الثانية؛ أي انبعاث روحه بولادته طفلًا جديدًا لينموَ جنينًا مرةً ثانيةً، حتى يكبر ويعرف معنى وجوده، ويستمر على هذا المنوال على مدى دورة هذا النظام الكوني للحياة والموت، حتى يتلاشى جهله بعد أكثر من حياة (كأن تكون سبع مرات مثلًا)؛ كي يصل إلى "النرفانا" ويوازن في معرفته بين لذة الحياة والموت.

القرابين والنذور عند اليهود

تُجرى هذه القرابين والنذور في هيكل سليمان[121] (هيكل التقديمات)؛ إذ تشعل النار التي تشبه قرون البقر على سطح زوايا هيكل، ويُرشّ عليها دمُ ذبائح الضحايا من الحيوانات المذبوحة، ثمّ تُسكب فوقها الخمرة الممزوجة بالماء، لتجري عبر قناة في الزاوية الجنوبية الغربية، ومن ثَمّ تصل إلى قناة تحت الأرض، فتصبّ في وادي قدرون (منطقة في فلسطين)، وتُعدّ ثماني طاولات (لكل طاولة ذبيحة). وتحفظ المُدَى التي جرى بها طقسُ ذبح الحيوانات في غرفة مخصصة، وتصبح هذه المُدَى مقدّسةً في الهيكل. وتكون هذه التقديمات فداءً وتضحياتٍ ونُذرًا ليرضى الله عن المؤمن به، ولطلب غفرانه أخطاءَهم.

النذور والقرابين عند المسيحيين

الثور والبقرة[122]

جاء الثور رمزًا للتضحية "التوروبول"؛ أي انتصار العقل على القوى الوحشية، وهذا الأمر مأخوذ من رمزية فارسية. وقد نحت أنطونيو دي روسبلينو، وهو يضحي بالثور على ضريح الكاردينال البرتغالي، في كنيسة "سان فيفيانتو" في فلورنسا، في القرن الخامس عشر ميلاديًا؛ للدلالة على انتصار الخير على الشر. واستمرت رمزية التضحية بالثور في عهد الأنطونيين، وكانت تقام "التيروبول" كأضحية تكفيرية؛ إذ يتضمخ جسد كلّ من الكاهن والراهب بدم الثور المذبوح ليتخلص من قوى الشر في داخله، ولكسب قوّته.

"سر القربان المقدس"[123]

يحتوي سرداب قبر القديس كاليكيت في روما، رسمًا جداريًّا من أواخر القرن الثاني لسمكة تحمل سلّة ملأى من الخبز. ويرمز الخبز والسمك إلى القربان المقدّس؛ ذلك أنّ تضاعفهما يُعَدّ معجزةً إلهيةً. كما نجد نقشًا على البرونز من القرن السادس يشتمل على خبز وسمكتين، في وسطه القربان الذي يرمز إلى المسيح.

---

120 خليل عبد الرحمن، ص 33-34.

121 Lemaire, p. 35.

122 سيرنج، ص 52-53.

123 المرجع نفسه، ص 53-54.

الأضحية والنذور عند العرب والإسلام[124]

عُرفت التقديمات والنذور منذ أقدم الحضارات، وقد أخذها العرب، وكانوا يستخدمونها بصبّ دم الضحية الحار فور ذبحها فوق رؤوس الأنصاب إرضاءً لها، وتَجنُّبًا لغضبها، وتوددًا إليها، وطمعًا في شفاعتها. ومن جهة أخرى، يَعدّون ذلك بمنزلة طعام لها، لامتزاج لحومها ودمائها بطريقة الحلول والتناسخ؛ أي الاتحاد بلحوم الناس ودمائهم. وأمّا ذبح الضحايا وتقديم النذور، فكانَا يتمّان بعد الرجم. وقد حرّم الدين الإسلامي التضحية بالآدميين. وفي عيد الأضحى، تتمّ التضحية بالإبل والبقر والضأن والماعز؛ وذلك بعد أن أراد النبي إبراهيم التضحية بابنه من أجل الله، فأرسل الله له كبشًا ليكون لابنه فداءً. واستمر هذا الطقس قربانَ تضحيةٍ في يوم عيد الأضحى من كل عامٍ[125].

خاتمة

أظهر استعراض بعض أساطير الحضارات القديمة وطقوسها (حضارة بلاد الرافدين، والحضارة الفارسية، والحضارة العربية، والحضارة الفينيقية، والحضارة الفرعونية، والحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية) تشاركًا ملموسًا وجليًّا بينها وبين معتقدات الأديان السماوية، إذ أعطتنا توثيقًا مهمًّا لتاريخ بدايات ميثولوجياتها، ودلالات استمراريتها حتى يومنا هذا. فقد عمد مؤرخون وملوك من تلك الحضارات إلى تسجيلها على نحوٍ إيضاحي، فنقشوها على جدران معابدهم، وعلى الألواح الصلصالية (الرُّقم)، والحجرية (كالنصب)؛ مثل شرائع حمورابي، وعلى موادّ معدنية (قلائد، وتيجان، وتمائم، وأختام خاصة بالملوك)، وعَدّوها ركيزةً أساسيةً لمعتقداتهم التي انصهرت في واقع حياة تلك الشعوب الاجتماعية وتوارثوها، حتى بعد اعتناقهم للأديان السماوية التي لم تستطع إلغاءها؛ بسبب تجذّرها في حياتهم اليومية، فباتت تقليدًا دينيًّا أساسيًّا يُحتذى به حتى يومنا هذا، على الرغم من امتداها إلى آلاف السنين.

واستنتجت الدراسة تأثّر الأديان الثلاثة بالحضارات القديمة. فالديانة اليهودية تُعدّ أُولى الأديان السماوية التي تأثرت بحضارات بلاد ما بين النهرين من شرائع حمورابي ومبدأ التطهير، وقصة آدم وحواء والطوفان، بسبب سَبيها إلى تلك المنطقة وتعايشها مع شعوبها وشرائعها مدةً زمنيةً طويلةً، ثمّ وُجد بنو إسرائيل في منطقة سيناء حيث سيطرت حضارة الفراعنة المصرية وأسرت كثيرًا منهم عبيدًا، فتأثروا بميثولوجياتها، وخصوصًا شرائع أخناتون وأناشيده التي تماهت مع المزامير، فضلًا عن اقتباسهم لبعض مبادئ الفلسفة اليونانية في الخلق، لوجودهم في نقطة المركز على ساحل المتوسط التي احتلّها اليونانيون القدامى.

كما تأثّر الدين المسيحي بميثولوجيات الحضارة اليونانية والرومانية في كل حقبات الحضارتين؛ كالطواف، والتطهير بتحويله إلى التعميد، والنذور والقرابين "العشاء وطقسيته الخبز والسمك"، واقتباس بعض طقوسها وتغييرها على نحوٍ مُلائم للديانة المسيحية؛ كمواصلتهم احتفالاتهم بالأعياد بتغيير دلالاتها الدينية، وذلك لانبثاق الديانة المسيحية من مهد الفلسفات اليونانية. فقد سيطرت إمبراطوريتها على بلاد الشرق والغرب، وتوارثتها الإمبراطورية الرومانية بميثولوجياتها، ثمّ انتقلت مع شعوبها التي آمنت بالدين المسيحي.

كذلك تأثر الدين الإسلامي بطقوس العرب في الجاهلية؛ كمناسك الحج، والصوم في رجب ورمضان، واتباع التقويم في حضارات بلاد ما بين النهرين، وتأثر بطقوسها أيضًا؛ مثل التضحيات والنذور، ومبدأ الثواب والعقاب في الطوفان، وعملية التطهير في شرائع حمورابي، وذلك بسبب نشوء الدين الإسلامي في منطقة الجزيرة العربية المجاورة لبلاد ما بين النهرين.

---

124 Cline & Graham, p. 75.

125 (الصافات: 99–110).

ثمّ إنّنا نلاحظ وجود مبدأ مشترك في بعض أساطير الحضارات القديمة مع معتقدات الأديان السماوية الثلاثة، ورأينا أن نختار منها ستّ ميثولوجيات متضمنةً ما يلي من الأساطير والطقوس:

أسطورة الطوفان

من خلال الحضارات القديمة والأديان السماوية في ما يتعلّق بمبدأ الثواب والعقاب، يتّضح أنّ الأساطير والمعتقدات الدينية تشترك في أنّ الآلهة السماوية وحدها هي التي تملك أحقية فرض العقاب والثواب. فهي من عاقبت الإنسان على شروره وخطاياه في حقّ أخيه الإنسان بإغراق مزروعاته وممتلكاته، حتى بات لا يملك شيئًا لاستمرار بقائه. كما أنها تُبيِّن الكيفية التي تمّ بها اختيار الصالحين من البشر لإنقاذ ذريتهم والكائنات الحيّة، وإنقاذ الطبيعة من دمار الطوفان. فقد تمّ اتخاذ وسيلة الإنقاذ نفسها المتمثّلة بالفُلك أو السفينة. ونلاحظ من خلالها عمليةَ صراع بين الخير والشر، وعواقبهما المنبثقة من صراع البقاء بين الكائنات الحية، وبين الإنسان وأخيه على الأرض.

وتُظهر الأساطير مبدأً لترهيب الإنسان وترغيبه من أجل الالتزام بالمبادئ والوصايا التي شرعتها الآلهة السماوية في الحضارات القديمة، ورسائل الكتب السماوية التي أُنزلت على الأنبياء والرسل لتقويم الإنسان، وردّه عن ضلالته إلى الصراط المستقيم، إذ يتخذ الكهنة دورًا مشتركًا في الحضارات القديمة هم ورجال الدين في الأديان السماوية؛ مثل فروض التوعية والتبشير وهداية الناس؛ من أجل إصلاحهم نحو قيمة الخير المعطاء.

أسطورة الخلق

تُظهر هذه الدراسة، من خلال سردها، معتقدات الحضارات القديمة (الرافدية، والفارسية، والفرعونية المصرية، والصينية، والهندية)، ومعتقدات الأديان السماوية أيضًا، أهميةَ العناصر الأربعة، بالنظر إلى أنّ الماء هو العنصر الأول في أساس الخلق للكون واستمرارية الحياة على الأرض. وتتّضح من الدراسة بحوث متعدّدة في مسألة الخلق، استنادًا إلى دراسة فلكية في عملية تحليل المتقدّمين لتخصيب الأرض، وكيفية إحالتها على علاقة الكواكب والنجوم بالأرض وتأثيراتها فيها. فمن أجل ذلك عبدوها كآلهة. كما تُظهر الدراسة أنّ الأديان أنهت ذلك البحث الطويل بكيفيّة خلق الله الواحد الأحد للكون.

قصة آدم وحواء

في هذه الدراسة شرحٌ لقصة آدم وحواء من خلال الحضارات القديمة وتلاقيها في فرضياتها مع الأديان السماوية، مع إظهار الانتقال إلى الحالة الفلسفية، ليجريَ النظر في كيفية تزاوج الإنسان، إضافةً إلى التحليلات الافتراضية للمتقدّمين التي رأت أنّ الإنسان وليد السماوات، وليس وليد الأرض كبقية الكائنات الحية، بالقول إنّه أرفع منزلةً منها، على الرغم من غرائزه؛ وذلك استنادًا إلى امتلاكه العقل والمنطق، كما حدّد ذلك بعض فلاسفة اليونان. لذا، جاءت قصة آدم وحواء بتسميات أخرى عند الحضارات القديمة، وجاء مبدأ الخطيئة بمخالفة "آدم وحواء" عند الأديان السماوية الثلاثة للقوانين والشرائع السماوية؛ وذلك من خلال الأكل من شجره الحياة الخاصة بالآلهة والمحرّمة على الإنسان. وهكذا، تأتي معاقبة الآلهة له بإسقاطه إلى الأرض. وتُظهر الدراسة استمرارية هذه الأسطورة مع الأديان، ولكنّ ذلك يكون من منظور ديني مختلف، وعلى نحوٍ أبلغ، بحسب ما جاء في الرسائل السماوية.

طقسية التطهير

يمثّل التطهير، من حيث آليّته، مبدأً مشتركًا عند الحضارات القديمة المذكورة سابقًا. ومع الأديان السماوية، كانت المياه من أهمّ عمليات التطهير من الأوساخ المادية للجسد؛ كمرحلة أولى للوصول إلى مرحلة تطهير الروح من أدرانها عبر الصلاة وعبادة الله جلّ جلاله. ونلاحظ استخدام المياه كمبدأ للثواب عبر التطهير والتعميد، واستخدامها للعقاب عبر الطوفان عند الحضارات القديمة والأديان. كما نلاحظ آليات مشتركةً كثيرةً للتطهير بين الحضارات القديمة والأديان؛ كالنار التي استُخدمت مبدأً للعقاب (نار جهنم)، وقد جرى ذِكر ذلك في الدراسة باستعراض ميثولوجيات الأساطير عند الحضارات القديمة والأديان.

التطواف

نظرت الدراسة في كيفية تناول الحضارات القديمة لطقسية التطواف، أو الطواف، واستمراريتها مع الأديان، وأظهرت عملية التطواف كتقليد طقسي ديني قديم (كان ذلك عند الإغريق بالتمثال المقدس للآلهة أثينا)، وكيفية انتقاله إلى المسيحية في تطواف تمثال السيدة العذراء، وكذلك تطواف العرب في الجاهلية حول الحجر الأسود، وانتقال آلية هذه الطقوس مع الإسلام عبر شرائع مفروضة (الحج إلى بيت الله الحرام) بالتطواف حول الكعبة الشريفة، وقد أمر النبي محمد بتحطيم الأصنام التي بداخلها، وتحويلها إلى مركز ديني للحج، في إثر تطهيرها من الأفكار الوثنية.

طقسية القرابين والنذور

نلاحظ أنّ الطقسية المذكورة قد استمرت. فبعد أن كانت بعض الحضارات القديمة تُقدّم أطفالها كتضحية ونذور بشرية للآلهة عند الفينيقيين، استبدلت ذلك بالدواجن والخرفان، بفرضها من قبل ملوك وأباطرة المنطقة. وفي هذا السياق تأتي قصة النبي إبراهيم عند اليهود والإيحاء الرباني له بالتضحية بكبشٍ لمنع التضحيات البشرية التي كانت سائدةً عند بني إسرائيل قبل إيمانهم بالله. واستمرت هذه التقديمات والأضاحي والنذور سائدةً في الأديان إلى يومنا هذا، إذ إنّ كثيرًا من الناس يُقدّم للأنبياء والقديسين والأولياء الصالحين؛ ليلبُّوا أمنياتهم، ولكي يرضوا عنهم ويشفعوا لهم عند رب العالمين بالتوبة والخلاص، ونحوهما.

كما جاء في معتقدات الحضارات القديمة مبدأ الخلود أو **البعث بعد الموت**؛ لعدم اقتناعهم بانتهاء حياتهم القصيرة من دون أن يكملوها برؤية كل نِعَم الكون الأزلية، أو لفقدانهم أحبتهم من آباء وأبناء وأمهات وزوجات. لذا، جرى افتراض الحياة الثانية في معظم الحضارات القديمة، وكانت تُجمع الولائم والهدايا والتقديمات وتُرفق مع الميت تحسّبًا لعودته إلى الحياة. وفي بعض الحضارات نجد اعتقادًا قائمًا على تقمص الروح (كالصينين والهندوس بشأن السمسارا)؛ لمعرفة حقيقة مبدأ العقاب والثواب، وهو ما يجعلنا ندرس كيفية تلاقي هذه الحضارات - عبر علومها الفلسفية والفكرية - مع الأديان السماوية التي صنّفت هذه العلوم وتخصص فيها مفكرون وعلماء دين وفلاسفة، وغيرهم، لإثبات فناء الجسد وخلود الروح الصالحة بانتقالها إلى السماء. أمّا الروح الخاطئة، فتذهب إلى جهنم حيث يكون عقابها بالنار. ولإلقاء الأديان السماوية مسألة همّ التفكير في هذه المعضلات عن كاهل البشر، تُلقى همومهم ومسيرة عناء حياتهم على الرسل والأنبياء وخالقهم الواحد الله جلّ جلاله الذي خلقهم وتكفّل بوجودهم ومماتهم وإحيائهم وبَعْثهم من جديد إن أراد ذلك.

في ضوء هذه الدراسة، يمكن أنْ نُظهر النقطتين الآتيتين:

أولًا، لقد أعطتنا الأساطير والطقوس القديمة توثيقًا تاريخيًّا لوجود مدن وحضارات قديمة عديدة زالت عبر الزمن بسبب الحروب وتقلبات الطبيعة، ولم يتبقَّ منها سوى بعض الأطلال التي تتطلّب منّا الحفاظ عليها والبحث عن أسرارها، كما أنها أرّخت لملوك عظماء

تركوا لنا آثارًا لعلومهم ومعارفهم عن نشأة الكون، وأساس خلق الإنسان، وكيفية مواجهة قوى الطبيعة، من خلال التوثيق على الرُّقم والصخور وجدران المعابد؛ بدءًا من أسطورة التكوين البابلية، وما خلّفه علماء هذه الحضارة وفلاسفتها من علوم هندسية وطبية وفلكية، مُثبتة بالحقائق والبراهين العلمية التي كانت أساسًا لتطوير علومنا عبر التاريخ، وكذلك ما دوّنه ملوكهم وأدباؤهم من تشريعات للقوانين الإنسانية كشرائع حمورابي، لتتحول هذه الأساطير إلى مادة تاريخية تستحق أن تُدرس بعمق كبير؛ بالنظر إلى ما تحتويه من مضامين فكرية راقية وإمكانات الاستزادة من العلوم التي تخدم تطور أجيالنا المقبلة.

ثانيًا، ضرورة المحافظة على آثار الحضارات القديمة وكل اللّقى الأثرية المكتشفة التي سطّرت لنا تاريخ نشوئنا وتطورنا البشري كحضارات راقية؛ عبر تداول أساطيرها، واتباع طقوسها إلى يومنا هذا. فهي شاهدة على أوّل سجلّ تاريخي أنتجه العصر القديم ووثّقه ودوّنه، عبر أساطير استمدت مادتها وأمكنتها وأزمنتها منذ ولادته، ومن ثمّ فهي تضطلع بدور أساسي في البناء المعرفي والعلمي للتطور الحضاري بالنسبة إلى الإنسانية، وهي مصدر تاريخي مهمّ جدير بالدراسة والاهتمام.

بناءً على ما تقدّم، من الأهمية، بالنسبة إلى الباحثين، الاستفادة من جوهر هذه الأساطير وطقوسها ودلالاتها، وهي التي أصبحت مصدرًا إيمانيًّا من خلال الصلاة والإيمان بالله الواحد الأحد على مرّ التاريخ. ولا شكّ في أنّ ذلك يكون بعدم عَدّها مصدرًا للتناحر والصراعات في ما بين الأديان السماوية استنادًا إلى مبدأ التفاضل، بل يكون باتخاذها كآليات متنوعة المعتقد؛ لتُعبِّد السبيل إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ولتنظيم البشرية حتى لا تعمّها الفوضى.



المراجع

العربية

- أبو عساف، علي. **الآراميون: تاريخًا ولغةً وفنًا**. طرطوس: دار أماني للطباعة والنشر، 1988.
- إيمار، أندريه وآخرون. **تاريخ الحضارات العام**. بيروت، لبنان: عويدات للنشر والطباعة، 2003.
- بابلون، أرنست. **الآثار الشرقية**. ترجمة مارون عيسى الخوري. طرابلس- لبنان: دار جروس برس/ دار حكمت شريف، 1987.
- باقر، طه. **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**. بغداد: دار الوراق للنشر، 2006.
- برستد، جيمس هنري. **صفحات من تاريخ مصر**. ترجمة حسن كمال. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990.
- حسين، عبد الله. **تاريخ ما قبل التاريخ**. مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.
- داوود، يوسف أحمد. **الميراث العظيم**. دمشق: دار المستقبل، 1991.
- الدملوجي، فاروق. **تاريخ الأديان**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 2004.
- دوران، جيلبير. **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**. ترجمة مصباح العمد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993.
- ديب، سهيل. **التوراة بين الوثنية والتوحيد**. بيروت، لبنان: دار النفائس، 1985.
- ديورانت، ويل. **قصة الحضارة: السومريون**. ترجمة زكي نجيب محمود. بيروت: دار الجيل، 1998.
- زكار، سهيل. **المحذوف من التوراة كاملًا**. بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر، 2006.
- ــــــــــــــ **التوراة، النصوص اليهودية المسيحية المقدسة**. بيروت: قتيبة للطباعة والنشر، 2007.
- زكري، أنطوان. **تاريخ مصر القديمة: الأدب والدين عند قدماء المصريين**. القاهرة: مطبعة المعارف، 1923.
- سركيس، سلامة. **الأرخيولوجيا: منهجيات – مراحل - إشكاليات**. بيروت: دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، 2003.
- السواح، فراس. **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين**. ط 13. دمشق: علاء الدين للنشر والتوزيع، 2002.
- سيرنج، فيليب. **الرموز، في: الفن - الأديان – الحياة**. ترجمة عبد الهادي عباس. ط 2. دمشق: دار دمشق للنشر، 2009.
- الشوفي، نزيه. **كشف الحقائق التاريخية**. دمشق: دار اتحاد الكتاب العرب، 2003.
- عبد الرحمن، خليل. **أفستا: الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية**. دمشق: دار روافد للثقافة والفنون، 2008.
- العقاد، عباس محمود. **الله: نشأة العقيدة الإلهية**. ط 4. القاهرة: دار المعارف المصرية، 1964.
- عكاشة، ثروت. **موسوعة تاريخ الفن: العين تسمع والأذن ترى، الفن الهندي**. القاهرة: دار الشروق، 2005.
- كريمر، صموئيل. **من ألواح سومر**. ترجمة طه باقر. بغداد/ القاهرة: مكتبة المثنى/ مؤسسة الخانجي المصرية، 1970.

- لويد، سيتون. **آثار بلاد الرافدين في العصر الحجري القديم حتى الاحتلال الفارسي**. ترجمة سامي سعيد الأحمد. بغداد: مطابع دار الحرية، 1980.
- يوغي، مهاريشي ماهش. ترجمة علي مولى. **البهاغافاد غيتا**. ويلتسشاير: د. ن، 1965.
- هيرقليطس، **جدل الحب والحرب**. ترجمة عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار التنوير للنشر، 1983.

الأجنبية

- Untracht, Oppi. *Tradition Jewelry in India*. London: Thames & Hudson, 2008.
- Kramer, Samuel Noah. *In the World of Sumer*. Wayne State: Wayne University Press, 1988.
- *Egyptian Treasures from the Egyptian Museum in Cairo*. Cairo: Egyptian Museum Publisher, 1999.
- Filliozat, Jean. *L'Inde Classique, Manuel des Etudes Indienne*. vol. 11. 2ème edn. Paris: FEO, 1985.
- Lemaire, André. *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israë*l. Paris: Fribourg/ Göttingen, 1981.
- Fox, Peter. *Text and Script*. 2nd edn. Dublin: Library Dublin, 1990.
- Anderson, George. *The Insular Gospel*. London: Thames & Hudson, 1987.
- Lewis, Susan. *Sacred Calligraphy: The Chi Rho Page in the Book of Kells*. New York: Fordham University Press, 1980.
- Otto, Karl. *Werckmeister*. Berlin: Tats, 1967.
- Caillet, Jean-Pierre et al. *L'Art du Moyen Âge: Occident, Byzance, Islam*. Paris: Gallimard, 1995.
- Cathie, Spiser. *Les Noms Du Pharaon: Comme Etres Autonomes Au Nouvel Empire*. Switzerland: Academic press Fribourg, 2000.
- Trnek, Helmut & Nuno Vassallo e Silva et al. (eds.). *Exotica: The Portuguese Discoveries and the Renaissance Kunstkammer.* Lisbon: Calouste Gulbenkian, 2001.
- *A Selection of Early Chinese Bronzes-Eskenazi.* Eskenazi: London, 2006.
- Szablowski, Jerzy. Arrasy wawelskie. Warszawa: Arcady, 1994. O'Kane, Bernard. *The Iconography of Islamic Art: Studies in Honour of Robert Hillenbrand*. Scotland: Edinburgh University Press, 2007.
- Cline, Eric H. & Mark W. Graham, *Ancient Empires: From Mesopotamia to the Rise of Islam.* London: Cambridge University press, 2011.
- Christin, Anne-Marie. *L'image écrite ou la déraison graphique.* Paris: Flammarion, 2001.
- Keigthley, David N. *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscription of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Ishigami-Iagolniser, Michiko. *Les Hyakumanto dharani et les débuts de la Xylographie au Japon, VIII-XIII Siècles*. Bordeaux: Société des bibliophiles de Guyenne, 1996.



محمد جمال باروت | Mohammed Jamal Barout*

التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام في لواء طرابلس العثماني:

تشكّل شريحة الأعيان المحليين العثمانيين في جبل العلويين في القرنين السابع عشر والثامن عشر

The Transition from the *Timar* System to the *Iltizam* System in the Ottoman Sanjak of Tripoli:

The Formation of a Local Ottoman Nobility in the Alawite Mountains in the 17th and 18th Century

يعالـج هذا البحث إشـكالية العلاقة بين نشـوء شريحة الأعيان النصيريـين (العلويين) المحليين بالمعنـى العثماني المحدد للتوسـط بين الدولة والمجتمعات المحلية في جبل النصيرية، وبين التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام في لواء طرابلـس العثـماني الذي كانت مناطـق الجبل تابعةً له. ويطرح البحث هـذا التحول كعملية تاريخيـة – اجتماعية - اقتصادية حدثت على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر، تعايَش فيها النظامان معًا، لكنّ النظام التيماري لم يعُد مهيمنًا وصولاً إلى انحلاله الفعلي. وشـكّلت عملية التحول الأسـاس الموضوعي لانزلاق السلطة المحلية من المركز العثماني إلى الأعيان النصيريين المحليين في الجبل، وصولاً إلى اضطلاعهم بموجب حجج (صكوك) الالتزام بوظائف السلطات العامة في مجالهم المحلي، ولا سيما مع إعادة الهيكلة الاقتصادية لإنتاج الجبل على أساس الارتباط بالسوق العالمية عبر التجارة الخارجية.

كلمات مفتاحية: التيمار، الالتزام، الأعيان، حجة شرعية، خير بك.

This paper examines how the replacement of the *Timar* land-holding system with the *Iltizam* form within the Ottoman Eyalet of Tripoli impacted the Alawi religious community settled in the “Nusayri” (or “Alawite”) Mountain (“Jabal Al Alaouieen”, along the coast of present-day Syria) which fell within that administrative district. In the new *Eltizam* form of land holding, the tax revenues were divided between the Ottoman state and a *Multazim*, nurturing the rise of a stratum of local notables from within the Alawite community. The author studies the ensuing transformation as a historical-social-economic process which unravelled over the seventeenth and eighteenth centuries, a period during which the two systems of land holding coexisted side-by-side. When this transformation was complete, local authority was invested in regional Alawite notables, and drawn away from the central authority of the Sublime Porte. Gradually, the authority of these Alawite notables was sanctioned by the religious authorities in Tripoli who officially recognized their responsibility for the maintenance of peace and security and of public works. This process was accelerated by the rise of tobacco as a cash crop harvested in the Jabal Al Alaouieen, and the region’s increased integration into the world economy.

Keywords: Timar, Iltizam, Nobility, Sharia Deeds, Khair Bey.

* باحث في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السوري الحديث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.
Researcher in modern Syrian social, economic, and political history at the ACRPS, Qatar.

مقدمة

برزت منذ القرن السابع عشر ظاهرة تبلور "الأعيان" النصيريين (العلويين) بالمعنى العثماني في جبل النصيرية (جبل العلويين)، ليتطور دورهم، في أواخر القرن الثامن عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر، إلى دور سياسي يضطلع بصلاحيات السلطات العامة في مجتمعاتهم المحلية. ولا نعني غياب "الأعيان" المحلّيين المثلين تقليديًا بالشيوخ ومقدمي العشائر النصيرية عن المجتمعات المحلية في الجبل قبل القرن السابع عشر، فلقد كان لها دومًا، في ضوء المفهوم النسبي لقيادات الجماعات، هذا النوع من الأعيان في اجتماعها الديني - الاجتماعي العشائري، بل نعني به على وجه التحديد المفهوم العثماني الأساسي لـ "الأعيان" الذي تحدده وظيفة التوسط بين المجتمعات المحلية النصيرية وسلطة المركز العثماني للولاية.

ركزت الدراسات العثمانية الحديثة في استخدامها لمفهوم الأعيان على هذه الوظيفة التوسطية في الاجتماع السياسي العثماني بين الأعيان ومركز السلطة. وقد حدّد ألبرت حوراني مفهوم الأعيان المدينيين بأنه "من يستطيع أن يلعب دورًا سياسيًا ما كوسيط بين الحكومة والشعب، وزعيمًا - إلى حدّ ما - لسكان مدينيين"[1]، وهو ما يمكن تعميمه على الحواضر الريفية، بينما وسّع فيليب خوري مفهوم الأعيان ليشمل الأعيان الريفيين إلى حدود أنهم يعملون كوسطاء أو "سماسرة" لمصلحة الطرفين، أي إنهم الأعيان الريفيون الذين يستبطنون أهداف السلطة المركزية في مجالهم، ويعملون على إعادة إنتاجها ضمن مصالحهم[2].

يركز خوري على تشابك المصالح بين الأعيان الريفيين وأعيان السلطة الذين كان مسؤولوهم مثل الوالي وأمير السنجق يُعتبرون من شريحة الأعيان العليا. أمّا فاضل بيات، فهو يضع في ضوء استخلاص هذا المفهوم من تواتر هذا اللقب - الوظيفة في الوثائق العثمانية في منظومة الأعيان، منظومةً واسعةً تراتبيةً في علاقاتها، ومتفاوتةً في قدرات السلطة والنفوذ والتأثير. وتشمل منظومة الأعيان كما يرد في الوثائق العثمانية وفق بيات "الوالي، وأمير السنجق، والمتسلم، والويره ده (فويفودا Voyvoda)، والمحصل، والزعامات المحلية، كما عُدَّ من الأعيان منتسبو صنف الفئات العلمية المؤسسة الدينية الإسلامية؛ كالقاضي، والمفتي، والمدرس، والسيد وشيوخ الطريقة، وقائد الإنكشارية، ومتقدمي الأصناف والملتزمين. وكان يُطلق على كل هؤلاء اسم: أعيان الولاية"[3].

ويلتقي بيات مع خوري في تحديد الوظيفة التوسطية كأبرز محدد لمفهوم "الأعيان". غير أنّ المعالجة الجديدة التي أتى بها بيات لمفهوم الأعيان بالمعنى العثماني هو ربطه بالتحول من النظام التيماري للأراضي التي كانت تُدار بأسلوب التيمارات إلى نظام المقاطعات التي تُدار بواسطة الالتزام، ما رسّخ قوّة الملتزمين في مجتمعاتهم المحلية، بقدر ما جعل الدولة شديدة الاعتماد عليهم في تحصيل مواردها الضريبية، وصولًا إلى منح أولئك الأعيان "الملتزمين" "صلاحيات إدارية"، بل اختيار الحكام المحليين و"المتسلمين" من بينهم[4].

يركز هذا البحث على الدور الإستراتيجي الذي أدّاه التحول من نظام التيمار إلى نظام الالتزام في عملية تشكّل فئة الأعيان الريفيين في جبل النصيرية، وسيرورتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، المتمثلة في إعادة تشكيل مشايخ المجتمعات المحلية النصيرية ومقدميها في الجبل في شريحة "أعيان" محلية؛ بالمعنى العثماني للتوسط بين تلك المجتمعات وسلطة مركز الولاية بطرابلس. وتتمثل إشكاليته في كيفية فهم بروز ظاهرة الأعيان النصيريين المحليين التاريخية الاقتصادية - الاجتماعية، وتطور وظائفها في غضون نحو قرن ونيّف من الوظيفة الالتزامية الجبائية المحضة إلى الاضطلاع بكثير من وظائف "المتسلم" أو القائمقام، بما في ذلك وظائف

1 ألبرت حوراني، "الإصلاح العثماني وسياسات الوجهاء"، في: **الشرق الأوسط الحديث، طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا 1789-1918**، إشراف ألبرت حوراني وفيليب خوري وماري ويلسون، ج 1 (دمشق: دار طلاس، 1996)، ص 118.

2 قارن ذلك بـ: فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق 1860-1920**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993)، ص 27.

3 فاضل بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني - أواسط القرن التاسع عشر)**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 70.

4 المرجع نفسه، ص 71.

السلطة العامة في مجتمعه المحلي، وآثار ذلك في تحوّل السلطة العثمانية المباشرة على الجبل في ذينك القرنين من سلطةٍ مباشرة إلى سلطةٍ غير مباشرة بواسطة الأعيان، كما هو الشأن بالنسبة إلى آثارها في تثبيت العائلات الأعيانية الالتزامية منذ القرن السابع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين، وربما ما بعده في زعامة عشائرها، والتوارث التقليدي لهذه الزعامة.

بصَوغ آخر للسؤال: ما الدور الذي أدّاه التحول العثماني في الإدارة الضريبية للموارد في الأراضي التيمارية السابقة في مقاطعات ولاية طرابلس العثمانية، وفي إطارها مقاطعات جبل النصيرية بقسمَيه الشمالي (وقاعدته جبلة) والجنوبي (وقاعدته صافيتا)، إلى المناطق أو المقاطعات التي تُدار بواسطة نظام الالتزام، في نشوء ظاهرة الأعيان النصيريين المحليين بالمعنى العثماني وتطور أدوارهم؛ من أدوار جبائية محضة إلى أدوار سياسية محليّة آلت ببعضهم في إطار الوظيفة التوسطية إلى التحول إلى متسلمين أو حكام محليين لمقاطعاتهم، يضطلعون فيها بوظائف السلطة العامة، وفي مقدمتها الوظيفتان الجبائية والأمنية، بما رافق ذلك من تحوّل الوجود العسكري العثماني المباشر إلى وجود غير مباشر، وإدارة المجتمعات المحلية النصيرية بواسطة أعيانها، ومنحها قسطًا كبيرًا من الاستقلال المحلي الذاتي؟ وما آثار ذلك في العلاقة بين المقاطعات النصيرية الجبلية (الطرفية) والمركز العثماني بطرابلس؛ سواء كان هذا المركز يمثّل مركزَ ولايةٍ مستقلة، أو جزءًا من ولاية الشام، أو من ولايتي صيدا وطرابلس، وهما الولايتان اللتان ارتبط بهما لواء طرابلس العثماني، في سياق إعادة تشكيلهما من الباب العالي، أو في مجرى الصراع بين والي الشام ووالي صيدا على السلطة؟

أولًا: انحلال نظام التيمارات

1. من انحلال نظام التيمارات إلى نظام الالتزام

قام النظام التيماري على تصرّف الزعماء وأرباب التيمارات، وليس الدولة، في الجزء الأكبر من عائدات تيماراتهم أو زعاماتهم، مقابل إعداد مقاتلين مجهزين للحروب على نفقتهم عند الحاجة إليهم[5]، في حين أنّ التيمار الذي تبلغ عائداته ما يزيد على عشرين ألف أقجة عثمانية كان خاصًا. كان أرباب التيمار والزعامات "موظفين"، وكان تعيينهم يصدر بموجب براءات سلطانية مركزية، ويتألف منهم فوج الآلاي الذي كان يقوده أحد الزعماء. وبهذه الوظيفة "انفردت" الزعامة عن أرباب التيمارات بكونها كانت تعني رتبة ضابط في الجيش[6]، بينما "خصخص" نظام الالتزام، بتعبير بيات، هذه الوظيفة الجبائية المباشرة[7] لتكون من مسؤولية الملتزمين "الخاصين"، بموجب عقود مبرمة لدى المحكمة الشرعية المختصة.

ويتمثل الفرق بين التيمار والزعامة بدرجة أساسية من ناحية العائد، في أنّ التيمار هو ما يقلّ عائده عن 19999 أقجة، بينما يُطلق عليه اسم "زعامة" حين يزيد عائده على ذلك. وإنْ زاد العائد مئة ألف أقجة فأكثر، فإنّه يُطلق عليه "خاصّ"، وهو من حقّ السلاطين والوزراء وأمراء الأمراء (البكلربكية)، وغيرهم. وإنْ قلّ عائد الزعامة أقجةً واحدةً عن عشرين ألف أقجة، فإنّ "اعتبار الزعامة" يسقط عنها، وفق ما يشير إليه أوغلي، وتسمى "تيمارًا". أمّا التيمارات الصغيرة التي تمنح للسباهي (الخيّال)، فهي ممّا لا يتجاوز عائده بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف أقجة. وهذه هي الأنواع الأربعة الرئيسة للتيمار محددة على أساس العائد المالي - الضريبي، وعلى أساس ما هي مكلّفة به من إعدادٍ وتجهيزٍ لعدد من الفرسان بنسبة العائد بكامل عدّتهم يُدعى الواحد منهم بـ "جبه لو" (ذو عتاد أو تسلح).

---

5 المرجع نفسه، ص 78؛ قارن بـ: خليل ساحلي أوغلي، **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين** (إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2000)، ص 503. بالنسبة إلى ولاية طرابلس كانت هناك وظيفة مميزة للزعامات والتيمارات تتمثل في المشاركة في حماية قافلة الحج الشامي من غارات البدو. قارن، مثلًا، بوثائق دفتر المهمة التي نشرها أبو حسين عن أمن الحج والالتزامات العسكرية في ولاية طرابلس الشام، وولاية صيدا – بيروت. انظر: عبد الرحيم أبو حسين، **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني، وثائق دفتر المهمة 1546-1711** (بيروت: دار النهار، 2005)، ص 220-226.

6 بيات، ص 78. قارن بـ: أوغلي، ص 504.

7 المرجع نفسه، ص 110.

ومنذ عهد السلطان سليمان القانوني، خضعت حيازة التيمارات على مختلف أنواعها للسلطان، باستثناء التيمارات الصغيرة التي يراوح عائدها ما بين 3000 و5000 أقجة، والتي يقع منحها في صلاحيات الوالي. ولم يكن التيمار على مختلف أنواعه منحةً عقاريةً، بل كان "منحةً ضريبيةً" Une concession fiscale، بتعبير بنحادة، يحوزها التيماري مقابل أداء الوظائف العسكرية المطلوبة منه، ولم يكن يملكها قطُّ ملكيةً قانونيةً، وهو ما يستند فقهيًا إلى أنّ ملكية الأرض أو "الرقبة" هي لله، بينما "الحيازة" و"التصرف" هما للتيماري. ومن هنا، لم يكن التيمار ملكيةً خاصةً قابلةً للتوريث، بل حيازة فقط"[8].

لا يعني التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام أنّ النظام التيماري قد صُفّي نهائيًا كأسلوب لاستثمار عائدات الأرض الزراعية، لكنه يعني أنّ هذا النظام لم يعُد مهيمنًا، ليسير في طريق الانحلال الفعلي، ولا سيما في ولاية طرابلس التي طُبّق فيها نظام الالتزام على نطاق واسع أكبر من نطاقات الولايات الشامية العثمانية الأخرى في النصف الأول من القرن السابع عشر[9]. ومن هنا استمر التعايش بين النظامين التيماري "القديم" السائر في طريق الانحلال الفعلي والتفكك الوظيفي (وليس القانوني المنظّم لاستثمار عائد الأراضي) وبين النظام الالتزامي الجديد "الصاعد" الذي سيغدو مهيمنًا على استثمار الإقطاعات التيمارية في ولاية طرابلس، وهو ما نفهمه من عقود المحكمة الشرعية بطرابلس لملتزمي صافيتا في القرن الثامن عشر بعدم تكليفهم بجباية أموال التيمارات القائمة في منطقتهم، حيث كان يَرِدُ هذا الاستثناء في العقود في صيغةٍ تستثني "تيمار مستحفظان"، ويُقصد به حراس التيمارات أو حماتها، وبالدرجة الأولى مقاتلو القلاع. وفي استخدام المصطلح دليلٌ على استمرار العمل بنظام التيمار[10]، وإن لم يعُد هذا النظام مهيمنًا، بل محدودًا ببعض الأماكن، كما أنّ النظام التيماري قد بقيَ يعمل في لواء جبلة، وإنْ بوهنٍ شديد، حتى تسعينيات القرن السابع عشر.

يتمثل هنا الأساس الموضوعي في تشكّل شريحة "الأعيان" في الجبل. فلقد كان الأعيان الملتزمون يحوزون حقَّ استثمار الأرض بطريقة الالتزام الضريبي، وليس بملكيتها التي تبقى للدولة. ولم يكن الالتزام منحةً عقاريةً، بل كان منحةً ضريبيةً. فقد كان التيمارجي يحوز ولا يملك، وكانت حيازته لا تُورّث لأولاده؛ لأنها كانت مشروطةً بخدمة الدولة المالية والعسكرية[11]. ولم يشُذّ نظام "المالكانة" اللاحق الذي طُبّق في المناطق الالتزامية في النصف الثاني من القرن السابع عشر في بلاد الشام عن ذلك، للاستفادة من ضرائبه المسبقة في سدّ عجز موارد الموازنة، لكنه كان منحةً يجري استثمارها كملكية حيازةٍ وتصرّفٍ طوال حياة المالكاني وليس كملكية خاصة، وفي ضوء فرضية أنّ "المالكانة" ستدفعه إلى الإنفاق في استثمارها على نحوٍ أفضل[12]. لكنّ نظام المالكانة ظلَّ حكرًا على الطبقة العسكرية العثمانية أو طبقة رجال الدولة، وكان نظامًا معقدًا نسبيًا. فالمالكانيون، عمومًا، لم يكونوا يهتمون بالعملية اليومية للمالكانة، بل كان لهم شركاء ماليون، وكان الناتج الصافي للمالكانة يُقسم بين الدولة والمالكاني والمتعاقدين الفرعيين والصيارفة[13].

كان انحلال النظام التيماري للجبل قد بدأ يظهر بوضوح في الأراضي التي يديرها "أرباب التيمارات والزعامات" في ولاية طرابلس، والولايات الشامية العثمانية عمومًا، منذ أواخر القرن السادس عشر[14]. والواقع أنّ انحلال هذا النظام قد تساوق، كما تشير دراسات شوكت باموك النقدية والمالية، مع انحلاله في مراكز السلطنة منذ أواخر القرن السادس عشر، حيث بدأ بيع الوحدات الضريبية بالمزاد العلني

8 أوغلي، ص 504. قارن بـ: عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة** (الدار البيضاء: دار اتصالات سبو، 2008)، ص 129-130؛ بيات، ص 77.

9 بيات، ص 114 – 115.

10 من مراسلة إلكترونية بين الباحث والدكتور فاضل بيات حول دلالة بعض المصطلحات العثمانية المتعلقة بالالتزام، في 2016/9/10، وقد اعتمد الباحث على شرح بيات لها.

11 بنحادة، ص 129.

12 كان هذا النظام قد طُبّق في بعض مناطق بلاد الشام ومصر، ثم عُمّم بدءًا من عام 1100هـ/ 1687-1688م على الولايات العثمانية لسدّ حاجة الخزانة إلى المال، إذ كانت أراضي المالكانة عبارة عن مقاطعات مالية تُباع مقابل "أجرة مُعجّلة" للمتصرف بها طوال حياته. وحين وفاة المتصرف، كان من المفترض أن تُباع أراضي المالكانة من جديد للحصول على الأجرة المُعجّلة من جديد. أوغلي، ص 279؛ بيات، ص 32.

13 شوكت باموك، **التاريخ المالي للدولة العثمانية**، ترجمة عبد اللطيف الحارس (بيروت/ طرابلس، ليبيا: المدار الإسلامي، 2005)، ص 361.

14 بيات، ص 30-31.

في إسطنبول[15]. ونجد تعبيرًا عن مأزق نظام التيمار وانحلال وظائفه الأساسية في رسالة أمين "الدفتر الخاقاني" عين علي أفندي إلى الصدر الأعظم"، وقد حملت عنوان "قوانين آل عثمان در مضامين دفتر ديوان"، أي بالعربية: "قوانين آل عثمان في ما يتضمنه دفتر الديوان"، وهي التي يشير ساطع الحصري (1879-1968م) أول من نشر ما يتعلق منها بالإيالات العربية في القرن السابع عشر إلى أنه وجهها إلى الصدر الأعظم مراد باشا عام 1018هـ/ 1609م[16]. وفي الرسالة الكاملة التي نشرها خليل ساحلي أوغلي في عام 2000م، يتوقف علي أفندي عند ما يصفه بـ "خلل النظام"، أي نظام التيمار في زمنه، ويعيده إلى سببين: "أولهما: انتساب التيماري إلى أحد ذي سلطة، وانتسابه هذا يجعله يمتنع عن المشاركة مع جند سنجقه في الحروب، وثانيهما: عدم الاحتفاظ بدفاتر الكشوف المشتملة على أسماء الذين شاركوا في الحملات" على نحوٍ "يتعسّر فيه معرفة من يخدم السلطان مقابل التيمار". ويكشف علي أفندي في رسالته عن تهرب التيماريين من أداء واجبهم في الخدمة، من ناحية أولى، حيث "إنك لا تجد وقت الخدمة والهمّة تيماريًا واحدًا من كل عشرة تيماريين"، وعن تنازعهم في التيمار "وعند المحصول يتنازع عشرة أشخاص على تيمار واحد"، وقدّر علي أفندي أنّ "ما هو مذكور في دفاتر الكشوف لا يزيد على عشر دفاتر الإجمال، فلا تكاد تعثر على عشرة أنفار أو خمسة عشر نفرًا من السباهية في سنجق يُعتقد أنه كان يوجد فيه مائة نفر منهم"[17].

برز هذا الانحلال في عجز النظام التيماري في إيالة طرابلس عن أداء وظائفه المطلوبة بالنسبة إلى الدولة في توفير الضرائب والمشاركة بفرسان في الحرب، والتلاعب بنظام استثمار التيمارات نفسه، إلى درجة أنّ السلطان العثماني، كما تشير وثائق "دفتر المهمة" العثماني الذي نشره وحققه عبد الرحيم أبو حسين، في حُكم مُوجّه إلى والي طرابلس وقضاتها في ذي القعدة 1019هـ (كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 1611م)، إلى أنّ متفرقةً وجاوشيةً وكتبةً من عتبتي العليا المعتمدين في الزعامات والتيمارات في الولاية المذكورة، وسائر الزعماء وأرباب التيمار عمومًا، "لم ينضموا إلى الحرب مع الصفويين في هذا العام 1019هـ/ 1611م"، وأمر الحُكم بعزل أفراد المتفرقة والجاوشية والكتبة والزعماء وأرباب التيمارات الذين يتصرفون في الزعامات والتيمارات في ولاية طرابلس ولم يشاركوا في الحرب، وبعدم تثبيت أيٍّ منهم في تيماره إلا ببراءة جديدة[18].

كشف قرار السلطان عن جانب واحد يتعلق بانحلال الوظائف المالية العسكرية التيمارية، ولا سيما العسكرية منها، من حيث إنّ الحيازة التيمارية الممنوحة من قبل السلطان للتيماري كانت مشروطةً بخدمة الدولة ماليًا وعسكريًا. غير أنّ التاريخ الاجتماعي - الاقتصادي للتيمار في هذه المرحلة يبيّن ما لم يوضحه حكم السلطان، وهو انحلال الوظيفة الزراعية العسكرية للتيمار. ففي المجال العسكري تَوضّح عجزه عن تزويد الجبهة بالجنود، وهو ما بيّنه حُكم السلطان، لكنّ هذا العجز كان يعبّر عن أزمة بنيوية فيه، تمثلت في أنّ هذا النظام لم يعُد فعليًا مقصورًا على مَن مُنحوا براءات له بوصفهم موظفين، بل إنّها تُفسخ بـعمليات "التنازل" أو "التأجير" التي شاعت بعد شرعنة تأجير التيمار للغير، والفتوى بها، لمُدد معلومة مقابل "أجرة معلومة من الدراهم"[19]، وهو ما كان له دور كبير في استشراء ما لحظه علي أفندي ممّا يسميه "الحيل"، وبروز ظاهرة التنازع في حيازة التيمارات، نتيجة عدم توثيق عمليات انتقال استثمار التيمارات[20]. فأدّت الفتاوى دورًا ملحوظًا في هذا الشأن، تمثّل في خصخصة استثمار الأراضي التيمارية من ناحية تكييفها مع بعض جوانب معيّنة لمفهوم السوق. وكانت هذه الظاهرة شاملةً، إذ شملت عمليات التأجير للغير في مقاطعات طرابلس في القرن السابع عشر ما يطلق عليه اسم "الخواص السلطانية"،

15 باموك، ص 166-167.

16 ساطع الحصري، **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1960)، ص 230-239.

17 رسالة علي أفندي في التيمار. انظر: أوغلي، ص 660-661.

18 أبو حسين، ص 209-210.

19 بيات، ص 81. وحول الفتاوى بشرعنة ذلك، انظر ما أورده ابن عابدين من فتوى: "في تيماري آجر أراضي قرية معلومة جارية في تيماره إجارة شرعية لازمة للزراعة الصيفية والشتوية، فهل تكون الإجارة صحيحة؟ الجواب: نعم"، ابن عابدين (محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين)، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، اعتنى به محمد عثمان، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 190-191.

20 رسالة علي أفندي في التيمار. انظر: أوغلي، ص 662.

بانزلاق استثمارها بواسطة "التأجير" للغير، وقد كانوا بدرجة أساسية بلوكباشية (أو قادة سرايا) القوة الإنكشارية التي تخلخلت بنيتها، وغدَت ممتزجةً بالمجتمعات المحلية، وتعمل لمصالحها الخاصة، وليست متفرغةً لخدمة السلطان[21].

لم يعُد التيماري في هذه العلاقات "الإيجارية" ضامنًا مباشرًا على الأقل للالتزام بتجهيزات الخدمة العسكرية من عتادٍ وجنودٍ، بل غدَت قدرته محدودةً في مجال التجهيز العسكري، لتكشف أعظم مواجهة ما بين السلطان مراد الرابع (تولى السلطنة في الفترة 1032-1049هـ/ 1623-1640م) والصفويين، في ثلاثينيات القرن السابع عشر، عن إخفاق الوظائف الضريبية والعسكرية - ولا سيما العسكرية منها - لهذا النظام حين لم يستطع قاسم باشا بن يوسف باشا المشاركة في حملة السلطان على الصفويين لاسترداد بغداد منهم، بسبب عدم استعداد قادته التيماريين لذلك. فلم يستطع أن يشارك في الحملة إلا بـ "نفر قليل" على حدّ تعبير الدويهي، ما أدّى إلى غضب الدولة عليه[22].

2. تحوّل لواء جبلة من خاص سلطاني إلى نظام التيمار

كان السلطان سليمان القانوني قد جعل الموارد الضريبية للواء جبلة خاضعةً لنظام "الخاص السلطاني". ويستثمر هذا اللواء "ملتزمو خواص جبلة من أرباب التيمار". وكانت هذه الموارد في لواء جبلة، كما هو الشأن في سائر الخواص السلطانية، تؤول مباشرةً يومئذ إلى الخزانة المركزية، ويجبيها موظفون يُعرفون بـ "الأمناء" أو "مباشري الأموال"[23]، وكان على ملتزم الخواص السلطانية أن يُعِدّ "جبه لو"، أيْ جنديًا خيّالًا مجهزًا بعتاده قادرًا على القتال متى استدعى الأمر ذلك، من عوائد الخاص، بمعدل خيّال واحد عن كل خمسة آلاف أقجة من عائد "الخاص"[24].

وممّا يُستنتج من الوثائق أنّ لواء جبلة كان تابعًا إداريًا، في مرحلة السلطان القانوني، لوالي الشام أو بكلربكي "ولاية العرب" التي شمل مجالها بلاد الشام التاريخية – الجغرافية، في ماعدا المناطق العليا للجزيرة الفراتية التي أُتبعت لولاية جديدة هي ولاية "ديار بكر"[25]، ثمّ صار لواء جبلة تابعًا لولاية طرابلس بدءًا من عام 1579م، حين فصل لواء طرابلس عن ولاية العرب (الشام)، كولاية مستقلة إداريًا[26]، فغدا لواء جبلة أحد ألوية ولاية طرابلس الشام الخمسة، وهي ألوية طرابلس الشام، وحمص، والسلمية، وحماة، إضافةً إلى جبلة[27].

يبدو أنّ فلاحي جبلة حاولوا أن يعرقلوا عمل "الأمناء" في جباية "الأموال الأميرية" المطلوبة منهم، ما دفع أرباب الخواص السلطانية إلى تفسير تقصيرهم بتسديد ما هو مطلوب منهم لخزانة السلطان بامتناع الفلاحين عن دفع "الأموال الأميرية". ويشير حُكم سلطاني مُوجّه من السلطان القانوني إلى بكلربكي الشام، في الثاني من رجب 959هـ (24 حزيران/ يونيو 1552م)، إلى شكوى فلاحي جبلة المدينين للمال الميري "ضد ملتزمي خواص جبلة من أرباب التيمار"، بينما نفى التيماريون ذلك، وادعوا أنهم "تعرضوا إلى الخسائر خلافًا للحق، فضلًا عن عرقلة تحصيل المال، ما ترتب على ذلك ضرر كبير". ويبدو أنّ التيماريين قد استأنفوا الشكوى لدى السلطان

21 م. د. 1562/78، حكم إلى والي دمشق ودفتردارها مؤرخ في أوائل ربيع الأول - أواخر ذي الحجة (حزيران/ يونيو 1609- آذار/ مارس 1610م)، أبو حسين، ص 135-136. يشير حُكم من السلطان إلى والي دمشق ودفتردارها مؤرخ في أوائل ربيع الأول - أواخر ذي الحجة (حزيران/ يونيو 1609- آذار/ مارس 1610م) إلى الحظر على أيّ بلوكباشي إنكشاري أو فرد من الإنكشارية في دمشق استئجار "القرى والمزارع من الخاص الهمايوني التابعة لمقاطعات طرابلس"، أبو حسين، ص 136. حول دلالة "بلوكباشي". قارن بـ: أبو حسين، ص 208.

22 إسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، تحقيق الأباتي بطرس فهد، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، د.ت.)، ص 507.

23 قارن بـ: **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ 16م**، إعداد وترجمة فاضل بيات، تقديم خالد أرن، مج 2 (إسطنبول: إرسيكا، 2011)، ص 190.

24 بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 77.

25 المرجع نفسه، ص 152، 159.

26 المرجع نفسه، ص 291-294.

27 "تقرير علي أفندي عن التيمار الموجه إلى الصدر الأعظم"، في: أوغلي، ص 648.

نفسه بوصفهم يجبون أموال "خواصه السلطانية" ردًا على تجاوز الفلاحين أمير لواء جبلة وقاضيها إلى بكلربكي الشام، وتقديم الشكوى إليه ضدهم، فأتى الحكم السلطاني في صيغة تُلزم والي الشام عدمَ التدخل في "الخواص السلطانية"، وحصر المرجع الذي يبتّ في شكاوى الفلاحين في أمير لواء جبلة وقاضيها الشرعي. ويُستنتج من نص الوثيقة أنّ بكلربكي الشام ربما كان على خلاف مع أمير لواء جبلة، وربما هو الذي حرّض الفلاحين على رفع شكوى إليه متجاوزين أمير اللواء وقاضيه، إذ يشير الحكم السلطاني إلى أنّ بكلربكي الشام يحُول دون تنفيذ أمر السلطان "بعدم إرسال الجنود إلى لواء آخر، وعدم إلحاق قاضٍ بقاضي الأرض"[28].

تعزز النظام التيماري للواء جبلة بعد فتح القانوني لقبرص عام 1570م، حيث سجل "الديوان" العثماني توزيع المئات من أوقاف "التيمار" في اللواء على من أبلوا في الحملة. ولم يكن لواء جبلة مستهدفًا استهدافًا خاصًا بهذا التوسع "التيماري"، بل ترافق هذا التسجيل مع تقسيم الأراضي على طول وادي الفرات الأعلى على الجنود العثمانيين والقبائل العربية الموالية[29].

غير أنّ النزاع بين أمير لواء جبلة والفلاحين استمر، في ما يبدو، وأخذ شكلًا عنيفًا حين قام حاجي يوسف كتخدا أمير لواء جبلة، عام 1003هـ/ 1595م، بمهاجمة بعض القرى، ومصادرة خيولها، وحبس بعض رجالها. لكنّ الباب العالي ما إنْ وصلته الشكوى، حتى أمر قضاة طرابلس وحماة وطرطوس بإعادة "ما أُخذ منهم بطريقة غير مشروعة"[30] ويبدو أنّ كتخدا أمير لواء جبلة كان تركمانيًا ينتمي إلى عائلة آل سيفا التركمانية التي حلّت مكان عائلة عساف التركمانية، وتولت بكلربكية ولاية طرابلس في مرحلة تحوّل تبعية لواء جبلة وجبل النصيرية من والي الشام إلى ولاية طرابلس، وهو ما يشير إلى تولّي عائلة آل سيفا التركمانية ولاية طرابلس، وحكم آل سيفا ألوية ولاية طرابلس - بما فيها لواء جبلة ومناطق جبل النصيرية - حُكمًا مباشرًا من خلال أبناء العائلة، إذ أعاد العثمانيون تشكيل ولاية طرابلس في عام 1579م، وعينوا في سياق تخلصهم من آل عساف التركمان حكام طرابلس، منافسهم يوسف باشا واليًا (بكلربكيًا أو أميرًا للأمراء) على طرابلس في عام 1579م، وحصل بذلك يوسف آل سيفا الذي تنحدر أصول عائلته من تركمان مرعش شمالي حلب، على رتبة الباشوية من رتبة مير ميران (أمير أمراء أو مير لوا)[31].

تحوّل هذا "الخاص السلطاني" إلى "التيمار" في عهد السلطان أحمد خان بن السلطان محمد خان [الثالث] بن السلطان مراد خان [الثالث] 998-1062هـ/ 1590-1617م، وتألّف هذا الإقطاع التيماري من تسع زعامات (وهو ما يزيد ضمانه على عشرين ألف أقجة حتى تسعة وتسعين ألفًا وتسعمئة وتسع وتسعين أقجة) وواحد وتسعين تيمارًا (وهو ما يقلّ ضمانه عن عشرين ألف أقجة ولو بأقجة واحدة)[32]؛ ويعني ذلك أنّه كان في لواء جبلة نحو تسعة "زعماء"، يقود كل منهم فوجًا من أرباب التيمارات في المهمّات العسكرية حين تطلبها الدولة. فلقد كان أرباب التيمار يؤلفون فوج "الآلاي" الذي كان يقوده أحد الزعماء. وبهذه الوظيفة، انفردت الزعامة عن أرباب التيمارات بأنّها كانت تعني رتبة ضابط[33].

ويسمح السياق التاريخي بالقول إنّ آل سيفا التركمان ولاة طرابلس قد شكّلوا أصحاب هذه الإقطاعات العسكرية التيمارية على أنواعها المختلفة، إذ حَكم يوسف باشا آل سيفا والي طرابلس مقاطعات الولاية، ومنها مقاطعات جبل النصيرية، حُكمًا عائليًا مباشرًا، بواسطة أرباب التيمارات الذين ينتمون، في أغلب الأحيان، إلى عائلته أو تحالفاتها العائلية. فكان يوسف باشا بكلربكي (أمير أمراء)

---

28 **البلاد العربية في الوثائق العثمانية**، م 2، ص 189-190.

29 قارن بـ: ستيفان وينتر، **الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني (1516-1788)**، ترجمة محمد حسين المهاجر (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016)، ص 86.

30 م. د: 437/73، 1 رمضان 1003هـ (10 أيار/ مايو 1595م)، حُكم إلى قاضي طرابلس وقضاة حماة وطرطوس، أبو حسين، ص 134.

31 رافق، ص 151-152.

32 "تقرير علي أفندي"، ص 622، 648، 702.

33 بيات، **الدول العثمانية في المجال العربي**، ص 78؛ قارن بـ: أوغلي، ص 503-504.

الولاية، وكان ابن شقيقه الأمير سليمان حاكمًا لصافيتا قاعدة القسم الجنوبي من جبل العلويين الحالي، والأمير قاسم بن سيفا أميرًا لسنجق جبلة قاعدة القسم الشمالي من الجبل، وابنه الأمير عمر أميرًا لسنجق حمص. وتفاوتت سلطة هؤلاء من فترة إلى أخرى، ولكنْ في أواخر عهد آل سيفا في أوائل عشرينيات القرن السابع عشر، كان الأمير سليمان "حاكمًا" لصافيتا وصاحب نفوذ لدى مقدمي العشائر الكلبية (النصيرية) في جبلة حيث كانوا يُلجئونه في صراعاته مع أقطاب عائلته[34].

3. آثار الانحلال في تشكّل شريحة الملتزمين المحليين في الجبل

أ. الالتزام الثانوي أو الالتزام من الباطن

انعكس انحلال النظام التيماري بالأشكال المختلفة التي أخذها هذا الانحلال، ومنها تأجير استثمار الأراضي التيمارية من "الباطن" لمتعهدين محليين، أو العهدة إليهم بالاستثمار ضمن صيغة بينهم وبين الملتزم الأساسي الرسمي، على بداية تشكّل شريحة الأعيان المحليين في الجبل. وبخصوص الجبل، فإنّ القسم الجنوبي منه، ومركزه صافيتا كان "تيماريًا". وكان يوسف آل سيفا والي طرابلس يستثمر بعض أهمّ مناطقه التيمارية استثمارًا مباشرًا[35]، بينما كان قسمه الشمالي وقاعدته لواء جبلة - في ضوء ما وفرته لنا الوثائق العثمانية الجديدة المنشورة - خاضعًا لنظام "الخواص السلطانية" التي يعود عائدها إلى الخزينة المركزية، وهو ما يمكن استنتاجه من وثيقة عثمانية مؤرخة في شعبان 959هـ (آب/ أغسطس 1552م) بتظلم فلاحي جبلة "ضد ملتزمي خواص جبلة من أرباب التيمار"[36]، ثمّ تحوّل تنظيمه الإقطاعي الضريبي أو العسكري في عهد السلطان أحمد خان بن السلطان محمد خان [الثالث] بن السلطان مراد خان [الثالث]، في الفترة 998-1062هـ/ 1590-1617م، من خاص إلى تيمار، وتألّف هذا الإقطاع من تسع زعامات (وهو ما يزيد ضمانه على عشرين ألف أقجة) وواحد وتسعين تيمارًا (وهو ما يقلّ ضمانه عن عشرين ألف أقجة ولو بأقجة واحدة)[37]. ويعني ذلك أنّ لواء جبلة قد خضع "لعملية التحرير، أيْ مسح الأراضي وإحصاء السكان، لتقدير موارد الألوية" التي طُبّق فيها نظام التيمار، ومنها لواء جبلة[38]، لكن بحلول القرن الثامن عشر غدَت المواضع التيمارية محصورةً ومحدودةً لمصلحة شيوع نظام الالتزام.

يبدو أنّ التحول إلى نظام الالتزام في لواء جبلة (لواء اللاذقية) الذي يضم القسم الشمالي من جبل النصيرية قد بدأ يبرز في وقت متأخر نسبيًا عن بروزه في الألوية الأخرى الشامية والأناضولية عمومًا، وفي ألوية ولاية طرابلس خصوصًا، وعن التحول منه إلى نظام الالتزام بالنسبة إلى صافيتا قاعدة القسم الجنوبي من جبل النصيرية. وقد عهد به في لواء جبلة إلى الأمراء العثمانيين، وتحديدًا إلى محمد محمد باشا أمير أمراء (بكلربكي) طرابلس، لكنّ ذلك كان وفق الجمع بينه وبين أسلوب الآرابالق. وحدث هذا التحول في سياق تحوّل أسلوب إدارة إيالة/ ولاية طرابلس في الفترة 1041-1051هـ/ 1631-1642م من خاص إلى التزام[39]. وقد حافظ الوالي على أسلوب الآرابالق

---

34 أحمد بن محمد الخالدي الصفدي، **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني**، تحقيق أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1985)، ص 16، 183، 169.

35 المعلومة مستمدة من: م/ د. 56/74، حُكم إلى والي طرابلس، أبو حسين، ص 166.

36 بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 77؛ **البلاد العربية في الوثائق العثمانية**، مج 2، ص 189-190. كانت جبلة خاضعةً، في حدود عام 959هـ/ 1552م، لسلطة "ملتزمي خواص جبلة من أرباب التيمارات"، وقد تخطوا أمير السنجق وقاضيه في الشكوى من ابتزاز "الملتزمين" إلى بكلربكي الولاية في دمشق، لكنّ السلطان أنّب بكلربكي دمشق على تدخله في "خواصه السلطانية"، وعلى السماح للفلاحين بتجاوز قاضيهم وحاكم السنجق.

37 "تقرير علي أفندي"، ص 622، 648، 702.

38 بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 30.

39 المرجع نفسه، ص 209-211.

في لواء جبلة بسبب الاعتماد عليه في توفير نفقاته أو حاجاته من علفٍ وشعيرٍ، إذ إنّ الآربالق نظامٌ لتوفير نفقات الفرسان المشاركين في الحملات، ثمّ تطور إلى توفير المخصصات العينية والنقدية التي تقدمها الدولة لرجالاتها من العسكريين والمدنيين[40].

ب. تحييد الانتماء الديني والمذهبي في عقود الالتزام: حالة النصيريين

لم يؤثر الانتماء المذهبي النصيري خصوصًا، ولا الانتماء المذهبي أو الديني عمومًا، في منْح الالتزام لملتزمين غير مسلمين أو مسلمين غير سنّة، إذ فصلت المحاكم الشرعية التي تبرم عقود الالتزام بين وظيفة الالتزام والانتماء المذهبي أو الديني للملتزم، أو ما بين الوظيفتين المالية والأيديولوجية. وتحفل وثائق المحكمة الشرعية بطرابلس بعقود تلزيم وكفالة تأمين أموال الالتزام لكثير من القرى إلى مسيحيين بصفة ملتزمين أو كافلين، كما كان بعض مشايخ القرى الإسلامية يكفلون بدورهم في العديد من القرى الملتزمين المسيحيين. وكان الاستثناء الوحيد هو أنّ الملتزم إذا كان مسيحيًا لا يصبح حاكمًا، بل يُعيَّن حاكم مسلم للمنطقة إلى جانبه، لكنْ كان يمكنه أن يمثل السلطة الفعلية، بينما يُمثل الحاكم المسلم السلطة الشكلية أو الشرعية. ولم يكن ذلك استثناءً، وإنما كان جزءًا من ظاهرة انتشار منْح عقود الالتزام لأهل الذمة، بل كان منْح عقود الالتزام لأهل الذمة في بقية أنحاء الإمبراطورية أعلى ممّا كان عليه المنْح في بلاد الشام. فوفق باموك مثلًا، بلغت حصة اليهود كملتزمين الذروةَ في القرن السادس عشر، بينما بلغت حصة المسيحيين أقلّ من 10 في المئة. وفي هذا السياق برزت ظاهرة الملتزمين كشركاء ينتمون إلى طوائف دينية مختلفة، وكانت هذه الظاهرة أكثر انتشارًا ممّا كان عليه الأمر في بلاد الشام. وقد انطبق ذلك على الملتزمين من الشيعة الإثني عشرية (الإمامية)، وكذلك على النصيرية الذين لم تكترث السلطات العثمانية كثيرًا بانتمائهم إلى فئة دينية إسلامية "هرطقية" حين منحتهم الالتزامات، على الرغم من أنّ النصيريين كانوا خاضعين، منذ الفتح العثماني للشام، لضريبة "القرش"، ويستحق ذلك التوقف عنده بالنظر إلى خصوصية هذا التوقف.

كان السلطان سليم الأول قد اكتفى بتطبيق ضريبة القرش التي كانت تُفرض على كل رجل من أهل الذمة على النصيرية في جبل النصيرية، عملًا بتقليد مملوكي أسبق[41]. ويشير أقدم إحصاء للضرائب في المنطقة رصده وينتر، وقد حُرِّر في عام 1519م، أو تقريبًا بعد الفتح العثماني مباشرةً، إلى المطالبة بدفع تلك القرى التي كانت تُجبى فيها ضريبة القرش "في قديم الأيام" أي في العهد المملوكي، من دون أن يشير إلى النصيريين (العلويين) على وجه الحصر[42]. ويبدو أنّ "القرش" هو نفسه ما أشار إليه ابن بطوطة (703-779هـ/ 1304-1377م) بضريبة الرأس بعد إخماد تمرّد المهدي النصيري (17 ذو الحجة 717هـ/ 19 شباط/ فبراير 1318م) في جبلة على سياسة الروك ومسح الأراضي وتقدير الضرائب المملوكية، رافعًا شعار "المقاسمة بالعشر لا غير ليرغّب الفلاحين فيه"[43] من أنه قد عُفِيَ عن النصيريين شرط "دفع دينار عن كل رأس منهم إنْ حاول [أمير اللاذقية] إبقاءهم"[44].

لكنّ ابنه الذي خلفه السلطان سليمان القانوني، تعدى هذه الحدود الضريبية التي فرضها والده السلطان سليم إلى فرضِ سياسةٍ أكثر تشددًا على النصيريين في جبل النصيرية بوصفهم نصيريين، وقد فرض القانوني هذه الضريبة المعيّنة على جماعة مذهبية بوصفها كذلك، في سياق الاضطرابات الشيعية في شمالي بلاد الشام، ومواجهته لحركات التمرد القزلباشية العنيفة والقوية الموالية للصفويين، فرسم السلطان بأنّ هناك في سنجق طرابلس شعبٌ يُعرف بالنصيرية لا يصومون ولا يصلّون ولا يخضعون للشريعة الإسلامية.

40 المرجع نفسه، ص 210-211. أمّا أوغلي، فيحدده عمومًا بأنه بدل علف، بدل شعير، وخُصص لآغوات الحِرف ورؤسائها، ومنها ما خُصص للأمراء المرابطين على الحدود، ويمكن أن يُمنح لأيّ شخص يقوم به من خارج الأمراء. قارن بـ: أوغلي، ص 693.

41 Stefan Winter, "The alawis in the ottoman period," in: Michael Kerr & Craig Larkin (eds.), *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant* (London: C. HURST & Co., 2015), p. 51.

42 Ibid.

43 الحافظ بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، وثّقه وقابل مخطوطاته علي محمد عوض وآخرون، مج 7، ج 14، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 82.

44 **رحلة ابن بطوطة: المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، اعتناء درويش الجويدي (بيروت/ صيدا: المكتبة العصرية، 2011)، ص 76-77.

وفي سجلّ الحسابات القديم، جزءٌ من هذه الفئة مقدّرٌ عليه ضريبة تُعرف بـ "قرش على كلّ رجل"، وكانت تُجبى كلّ عام بحسب الدفتر [السّجل]. وبعضهم لم يكن مسجَّلًا في الدفتر ولم تُفرض عليهم الضريبة. وكان أمر السلطان هو أن تُجمَع منهم جميعًا. وعلى أساس القانون القديم، فإنَّ قرشًا مؤلَّفًا من 12 بارة [نحاسية] من كلّ الرجال المتزوجين، و6 بارات من الفتيان غير المتزوجين القادرين على العمل وكسب رزقهم، يجب أن تسجّل في الدفتر الجديد[45].

يبدو أنّ السلطان قد عامل الدروز في مجال "ضريبة القرش" معاملة النصيريين بالنظر إلى أنهم "كانوا حقًا في حالة عصيان أو ثورة مستمرة" منذ القرن السادس عشر ضد العثمانيين[46]. ويبدو أنّه قد فرض هذه الضريبة الإضافية على الدروز إثر إخماد عصيان الدروز، أو ثورتهم في جبل لبنان عام 1585م، وقيام القوات العثمانية بغزو الجبل[47]، بحيث كان دروز جبل لبنان يدفعون في القرن السابع عشر، على حدّ ما أشار إليه ميخائيل مشاقة، ضريبةً إضافيةً تُعرف بـ "مال فريضة"، وهي "على رؤوس الرجال". وهذه الضريبة، وفق مشاقة، تشبه "مال جوالي" المفروض على النصارى، وكلاهما بـ "منزلة الجزية"[48]، وربما ارتبط فرض هذه الضريبة على دروز جبل لبنان بتمرّد الدروز المستمر ضد العثمانيين خلال القرن السادس عشر، غير أنه انطوى موضوعيًا على الاعتراف العثماني بالنصيريين والدروز كطوائف مميزة تدفع الضرائب في إطار النظام العثماني. وخلال التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام توارت "ضريبة القرش" من عقود الالتزام الممنوحة للملتزمين نصيريين، بمعنى أنه لا نصَّ عليها في حجج الالتزام.

قد يمكن التقدير، في ضوء المصادر النصيرية للمجتمع المحلي في الجبل، أنّ آل شمسين ومن حولهم ربما أبرزوا في محاولتهم الحصول على التزام مجتمعاتهم المحلية قدرًا كبيرًا من التكيف مع النظام الشرعي السُني العثماني. ومن هنا، ليس مستغربًا ترافق ذلك مع حصولهم على أول حجة شرعية التزامية، إذ بنى الشيخ درويش آل شمسين في عام 1150هـ/ 1737م جامع صافيتا[49]، ويشير الشيخ أحمد علي حسن إلى أنّ مفتي صافيتا الشيخ معلّى حمين (نسبة إلى قرية حمين) كان يومئذ من أبناء النصيريين، وعاد من دراسته للعلوم الشرعية في إسطنبول إليها ليكون مفتيًا عليها. وهو ما قد يمكن الاستنتاج منه أنه بارك هذا التوجه ودفع به ضمن دينامية التكيف الشرعي مع دينامية المنْح الالتزامي[50].

ج. تصفية باشا طرابلس للبشعلاني وصعود الأعيان النصيريين المحليين

اعتمد بكلربكي طرابلس في جباية أموال الالتزام على ملتزمها القديم في اللاذقية وصافيتا أبي الرزق البشعلاني، إلا أنه بعد قيام بشير باشا والي دمشق بقتل البشعلاني، في عام 1654م، بدعوى ولائه للأمير ملحم المعني، وإنهاء دور عائلته في التزام اللاذقية وصافيتا، في سياق الضغط على الأمير ملحم العيني بدعم خصومه اليمانيين بقيادة آل علم الدين[51]، أخذ الالتزام في الجبل يتحول إلى القادة المحليين، متساوقًا مع تعميم نظام الالتزام في مقاطعات ولاية طرابلس، ومنها مقاطعات جبل النصيرية، بحيث يمكن القول - في ضوء تحليل قاسم الصمد لسجلات المحكمة الشرعية بطرابلس - إنّه ابتداءً من الثلث الأخير من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر، وحتى مجيء المصريين

45 Winter.

46 أبو حسين، ص 25.

47 انظر تفاصيل ذلك كما وردت في وثائق دفتر المهمة، في: أبو حسين، ص 25.

48 ميخائيل مشاقة، **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**، تحقيق أسد رستم وصبحي أبو شقرا، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1985)، ص 46.

49 منير عبد الحميد صقر، **تاريخ صافيتا في العهد العثماني 922-1337هـ/1516-1918م** (دمشق: دار العرّاب، 2012)، ص 197.

50 قارن بـ: أحمد علي حسن، **حمين خلال ثلاثة قرون** (طرطوس: دار إياس، 1998)، ص 51.

51 قتله بشير باشا بدعوى انحيازه إلى الأمير ملحم العيني في واقعة "وادي القرن" التي نشبت بينه وبين والي دمشق بشير باشا، وهزم الوالي فيها، فقام بشير باشا بقتله عام 1654م؛ وبذلك انتهى دور آل المشعلاني في الالتزام. طنوس الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني، إشراف نظير عبود، تحقيق مارون رعد، ج 1 (بيروت: دار نظير عبود، 1993)، ص 294-195. ومحمد كرد علي، **خطط الشام**، ج 2 (دمشق: مؤسسة النوري، د. ت.)، ص 260؛ الدويهي، ص 538.

في حملتهم على بلاد الشام، كان نظام الالتزام هو المعمول به في مقاطعات طرابلس[52]، ما مكّن الأعيان المحليين التقليديين النصيريين من التحول إلى أعيان عثمانيين والانخراط في منظومتهم. وكي يستقيم فهم ما أورده الصمد، فإنّ نظام الالتزام عَمَّ مقاطعات طرابلس، باستثناء المناطق التيمارية التي كانت قائمةً في بعض المقاطعات، ومنها صافيتا. لكنّ ذلك كان في نطاق محدود ومحدّد، وربما بالقلاع، وكانت صكوك المحكمة الشرعية بطرابلس لالتزامات صافيتا أو حججها تشير إليها تحت اسم "تيمار مستحفظان"، مستثنيةً إياها من وظائف الالتزام.

كان من أبرز العائلات المحلية الجبلية التي آل إليها الالتزام بعد مقتل البشعلاني آلُ شمسين في صافيتا الذين ينتمون إلى اتحاد عشائر الحدادين[53]. ويبدو أنّ آل شمسين في صافيتا، على غرار مقدمي جبلة، كانوا يعملون في الأصل كملتزمين ثانويين للبشعلاني من الباطن قبل مقتله، بوصفه ملتزمًا من والي طرابلس على اللاذقية وصافيتا. وإنّ المؤشر العامّ لطريقة اعتماد الملتزمين على ملتزمين محليين ثانويين، أو ملتزمين محليين من الباطن، يجد أساسه في أنّ الملتزمين الكبار كانوا يمنحون التزام المقاطعات لملتزمين محليين ثانويين بـ "بدلات أعلى"، وهو ما يضمن لباشا طرابلس تسديد بدل الالتزام، وتحقيق فائضٍ يتصرف فيه كآربالق لنفقاته. وشكّل ذلك نواةً لبروز ظاهرة ما سيُعرف لاحقًا بـ "متسلمي المقاطعات" من طرف الملتزمين المحليين[54].

وفق صقر، فإنّ فرع زيدان من آل شمسين قد تولوا التزام صافيتا بموجب "حجة شرعية" في عام 1077هـ/ 1667م[55]. غير أنّ هذا الالتزام لم يَدُم طويلًا، إذ آل التزام صافيتا في عام 1078-1079هـ/ 1668-1669م، وفق وثائق المحكمة الشرعية بطرابلس، إلى آل حمادة الشيعة، إلى جانب التزامهم ناحية عكار وناحية جبة بشري. وكانت قيمة التزام صافيتا هي الأعلى، إذ بلغت ثلاثةً وأربعين قرشًا مقابل اثنين وثلاثين ألف قرش لناحية عكار، وثمانية آلاف قرش لناحية بشري[56]. وكان آل حمادة قد تمكنوا، بدءًا من القرن الخامس عشر مع تشجيع السياسات العثمانية على الإعمار واستصلاح الأراضي، من الحصول على العديد من المقاطعات الممتدة من سفوح صنين الشمالية إلى جبة بشري في الشمال، بما في ذلك بلاد جبيل والكورة والبترون وبعلبك[57]، وخدموا آل عساف ثمّ آل سيفا ولاة طرابلس، غير أنهم تمكنوا بعد تصفية العثمانيين لآل سيفا من استعادة نفوذهم الالتزامي بالنظر إلى خبرتهم في تحصيل الضرائب[58].

وعلى الأرجح، عاد آل شمسين خلال تولي آل حمادة مسؤولية الالتزام عن صافيتا ومناطق أخرى واسعة من لبنان إلى دورهم القديم كملتزمين ثانويين، أو ملتزمين من الباطن لملتزم أساسي حصل على حجة شرعية صادرة عن المحكمة الشرعية بالالتزام من قبل والي طرابلس. واستمرت وظائفهم الالتزامية حتى وقوع حركة التمرد الدرزية الشيعية - المعنية في تسعينيات القرن السابع عشر التي قامت على مشايخ آل حمادة الشيعة وعلى الأمير أحمد المعني[59]، والتي برز فيها تمرّد مقدمي "طائفة النصيرية" في "لواء جبلة" على دفع

52 قاسم الصمد، "نظام الالتزام في ولاية طرابلس في القرن 18، من خلال وثائق سجلات محكمتها الشرعية"، ورقة مقدمة في "المؤتمر الأول لتاريخ ولاية طرابلس إبان الحقبة العثمانية 1516 – 1918"، قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثالث في الجامعة اللبنانية، في 27-28/1995.

53 قارن بـ: محمد هواش، **عن العلويين ودولتهم المستقلة** (الدار البيضاء: دار النشر للتاريخ الحديث، 1997)، ص 83، 91.

54 بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 111-115.

55 يبدو أنّ آل زيدان المحليين في صافيتا كانوا يعملون في الأصل ملتزمين ثانويين، وتحولوا إلى ملتزمين أساسيين مسؤولين مباشرةً أمام مركز الولاية بطرابلس، وسُجل هنا بعد تسارع التحول إلى نظام الالتزام عقدان لالتزام الشيخ شمسين أوغلو زيدان والشيخ زيدان مع شقيقه محمد شمسين زيدان في شوال 1077هـ (آذار/ مارس 1667م) بمبلغ قدره خمسة عشر ألف قرش. صقر، ص 116-117.

56 "فوض إليه قبض جميع أموالها المعتادة من صيفي وشتوي وخراج أشجار ومقطوع فدادين ورسم معز ونحل ومشاهرة وعيديه وقدوميه ورسم دواليب وقشالق تركمان وعرب ورسم كنايس ورسم جاموس وجرم وخيانة وبعض هويّ وسائر الرسومات والعوايد". قارن بـ "قضية: التزام الشيخ أحمد بن حمادة نواحي عكار وصافيتا وجبة بشري" (ص 2/52) (E.N: 2-253)، سجل المحكمة الشرعية بطرابلس، 1078-1079هـ/ 1668-1669م

57 قارن بـ: محمد علي مكي، **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، ط 6 (بيروت: دار النهار، 2006)، ص 266.

58 وينتر، ص 89.

59 للتوسع في تعرُّف هذه الحركة، قارن بأحدث الدراسات ذات النتائج الجديدة حول ذلك، انظر: أبو حسين؛ ينتر؛ سعدون حمادة، **الثورة الشيعية في لبنان 1685-1710** (بيروت: دار النهار، 2012). ودراسة حمادة الأخيرة تنطلق من الناحية الإيستوريوغرافية في كتابة التاريخ من وجهة نظر أو رؤية سردية شيعية إمامية متركزة شيعيًا.

"الضرائب الأميرية". وما يهم من التوقف عند هذا التمرد هو تحديدُ بروز دور المقدمين المحليين النصيريين في التزام الضرائب الأميرية في مجتمعاتهم المحلية من الباطن، أو كملتزمين ثانويين، وتطوُّر هذا الدور في القرن الثامن عشر إلى دور التزامي مباشر، ومن ثمّ إلى دور أعياني يتوسط بين المركز العثماني ومجتمعاتهم.

4. تمرد مقدمي الجبل في لواء جبلة ونقل مركزه إلى اللاذقية

برز المقدمون النصيريون، ومعهم على الأرجح مقدم صهيون السنيّة، في القسم الشمالي من الجبل المؤلّف من لواء جبلة كملتزمين ثانويين في مجتمعاتهم المحلية. كان لواء جبلة هو نفسه ما سيُطلق عليه لاحقًا اسم "لواء اللاذقية" وهو تابع بدوره لمركز الولاية بطرابلس، إلا أنّ الوثائق العثمانية ظلت حتى في عهودها المتأخرة تُطلق عليه اسم "لواء جبلة" بحسب ما هو مقرر في قيودها إلى حين دخول القوات المصرية في عام 1832م[60]. وكان مركزه حتى أواخر القرن السابع عشر في بلدة جبلة التي يتجمع فيها أرباب التيمارات والزعامات، وليس في بلدة اللاذقية التي كان نموها لا يزال بطيئًا، وكان المركز في بلدة جبلة يجبي الضرائب من جبال جبلة بواسطة جُباةٍ عثمانيين رسميين تابعين لـ "دفتر الباش محاسبة". وكان هؤلاء الجُباة يعتمدون في جباية الضرائب على من تصفهم إحدى الوثائق العثمانية في تسعينيات القرن السابع عشر بـ "مقدمي طائفة النصيرية" في جبال السنجق، وهم مهنا بن مخلوف، وسليمان بن محفوظ، ومحمد بن سلهب، ومقدم آخر يُعتقد أنه كان سُنيًا، وليس نصيريًا، هو جندب مصطفى مقدم منطقة صهيون[61].

يتبين، من خلال تاريخ خوندة لأنساب العلويين، أنّ هؤلاء المقدمين كانوا زعماء عشيرة الحدادين في القرداحة والجهنية أو بيت الشلف في المزيرعة، والرشاونة في سهل الغاب وفي سلهب وعين الكروم في منطقة مصياف، وهي كلّها في التصنيف العشائري النصيري عشائر حدادية وكلبية، أي سنجارية في مفهومها عن نسبها، جاءت إلى الجبل - بحسب التاريخ الشفوي المحلي المتوارث - مع المكزون السنجاري (583-638هـ/ 1187-1240م) في العقد الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي.

يبدو، من خلال التاريخ الشفوي النصيري المحلي، أنّ هؤلاء المقدمين قد اضطلعوا بدور ملتزمين فعليين لمناطقهم من الباطن، أو ملتزمين ثانويين. وتمكنوا بفضل السيطرة على الأموال الالتزامية من تشكيل مراكز قوّة مالية واقتصادية، ومن ثمّ سياسية محلية لهم في مجتمعاتهم. وقد برز منهم أحمد بن مخلوف والد مهنا بن مخلوف زعيم العشيرة الكلبية في جبلة الذي قُتل في عام 1686م، تقريبًا، على يد أحد الفلاحين النصيريين ممن ينتمون إلى المذهب الحيدري، انتقامًا لما مارسه ضدهم من ضروب الاضطهاد والسخرة والتحويل القسري إلى المذهبية النصيرية (الكلازية)[62]. وكان أحمد بن مخلوف وفق مصادر التاريخ النصيري المحلي أقواهم، وأكثرهم نفوذًا لما امتلكه من مالٍ ورجالٍ وتحالفٍ مع المشايخ، إذ كان يدفع من ماليته الخاصة مبالغ الالتزامات في أوقات القحط والأزمات[63]، ووقع قتله في مرحلة الانقسام المذهبي النصيري الكبير بين الكلازية والحيدرية الذي تبلور في القرن السابع عشر[64]، ما دفع قريبه علي الشلهوم

60 إلياس صالح اللاذقي، **آثار الحقب في لاذقية العرب**، تحقيق وتقديم إلياس جريج (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 209.

61 أبو حسين، وم. د. 274/102، أوائل صفر 1103 (تشرين الأول/ أكتوبر 1691م)، حُكم إلى أمراء الألوية والقضاة في ولاية دمشق، ص 148-149.

62 خوندة، ص 187-191، لا يعرف على وجه الدقة تاريخ مقتل مخلوف، لكن التاريخ المحلي يروي أنه قُتل قبل أن ينهي بناء مقام الشيخ قرفيص الذي انتهى بناؤه في عام 1100هـ-1688م، خوندة، ص 65.

63 المرجع نفسه، ص 187.

64 الكلازية نسبة إلى الشيخ محمد الكلازي الأنطاكي، وهو يُعرف بـ "الكلازي"، نسبةً إلى قريته كلازو، وولد وفق حرفوش في (1011هـ/ 1603م) وتنتسب إليه وفق الحرفوش "الفرق الكلازية". ويعتبره حرفوش أول شيخ علوي "ألف تأليفًا" بعد أبي سعيد. انظر: حسين حرفوش، **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوطة مؤلفة من خمسة أجزاء رُخِّص تداولها من قبل ورثة الكاتب عام 1987 في نطاق محدود)، ج 3، ص 1183. وواجهه من الطرف الآخر الشيخ محمد حيدر وهو من كلازو أيضًا، وعرف أتباعه بـ "الحيدريين". انظر: خوندة، ص 53. ويشير خوندة إلى أنّ هذا الانقسام المذهبي النصيري الداخلي بين" الكلازية" و"الحيدرية" يعود إلى الاستقطاب الفقهي بين الشيخ محمد يونس كلازو (ت. بعد 1011/1602م) والشيخ محمد حيدر، وكلاهما من قرية كلازو في ريف أنطاكية، فحمل أتباع الشيخ كلازو اسم الكلازيين. بينما حمل أتباع الشيخ حيدر اسم الحيدريين. ووصل هذا الصراع إلى نهايته بتبلور المذهبين في حدود عام 1053هـ/ 1643م. خوندة، ص 53. وتشير معلومات أخرى إلى أنّ الشيخ كلازو قد توفي بعد عام 1011هـ/ 1602م. ومهما يكن الأمر، فإنّ تبلور هاتين المذهبيتين واستقلالهما النسبي قد حدث خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. وبهذا المعنى، فإنّ هذا الانقسام حديثٌ نسبيًا.

الذي كان يُلقب لقوّته بـ "بيضات البغل" إلى الانتقام من الفلاحين الحيدريين المتمركزين في قرية سيانو، فأعمل القتل بهم، وفرض عليهم إمّا التعلون على الطريقة المذهبية الكلازية أو الرحيل من سيانو[65].

تمثّل دور ابن مخلوف في التدخل الفاعل في الاستقطاب الكلازي - الحيدري لمصلحة الكلازيين، واستحق بفضل هذا التدخل الذي عبّر عن تحكّمه في مقاليد القوة، أو الأمر والنهي، مدْحَ المشايخ الكلازيين لآل مخلوف "المقدمين الأماجد الفخام، والليوث الصناديد"، بحيث غدَوا ملحقين بسلطته[66]. ويرى خوندة أنّ آل مخلوف كانوا كلبيين مُميزًا إياهم من آل مخلوف (المعاصرين) في بستان الباشا الذين يرى أنهم من فرع العتيرية في عشيرة الحدادين[67]، بينما يشير الشيخ حسين حرفوش (ت. 1959) في مؤلَّفه **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة**، إضافةً إلى تعليقات الشيخ عبد اللطيف سعود في حواشيه على الكتاب، إلى أنهم كلبيون، وإلى هجرتهم من مركزهم في قرية سنبول (وهي الآن خربة يطلق عليها اسم سنيبلة) إلى القرداحة، أو من "الملزق الشرقي من اللقبة وجهاتها وعين الكروم إلى البلاد الشمالية"[68]. وقد توقف صموئيل ليد عند آل مخلوف، وأشار إلى أنّ مهنا بن مخلوف كان له ثمانية إخوة، شكّل أربعة منهم أكبر أربعة "حكام" لعشائر الكلبية[69].

يبدو أنّ أحمد بن مخلوف ومقدمي لواء جبلة الآخرين إمّا أنهم كانوا ملتزمين ثانويين، أو من الباطن للملتزم الأساسي رزق الله البشعلاني لصافيتا واللاذقية، أو أنهم حلّوا مكانه في التزام جبلة من الباطن تجاه سلطات المركز العثماني باللاذقية بعد قيام بشير باشا والي دمشق بقتل البشعلاني في عام 1654م، وإنهاء دور عائلته في التزام اللاذقية وصافيتا، إذ يشير قرار السلطان إلى أنهم "يحُولون دون تحصيل الضرائب، ويتسببون في الضرر للبلاد والعباد. وقد سُجّلت أسماؤهم في دفتر الباش محاسبة لكي يُعدَموا جميعًا جميعًا بموجب الشرع أو يتمّ نفيهم إلى إقليم آخر"[70]. ويمكن الاستنتاج من ذلك أنّ أراضي جبلة كانت لا تزال تيماريةً من الناحية الرسمية، تُجبى أموالها الأميرية من قبل أمينٍ أو مباشرٍ ماليٍّ، أي جَابٍ عثماني يكون موظفًا لدى الدولة، بينما كانت التيمارات في صافيتا قد صُفيت تقريبًا، ماعدا في بعض المواقع مثل القلاع. ووفق بيات، كان نظام التحصيل التيماري يقوم على "نظام أمانت" (الأمانة) كتحصيل مباشر من جهة جُباة تابعين للدولة، مقابل وصف نظام الجباية غير المباشر عبر وجهاء محليين يتعهدون بتسديد الضرائب بـ "نظام الالتزام"[71].

وبالفعل، تشير إحدى وثائق "دفتر المهمة" العثمانية إلى أنّ السلطان وجّه، في ربيع الأول 1100هـ (أوائل كانون الثاني/يناير 1689م)، أمراءَ الألوية "التيمارية" المؤلفة من أرباب التيمارات في كل من طرابلس وحمص وجبلة وحماة وسلمية ودير رحبة إلى تجهيز "جميع لوازم الحرب"، وحشد "عموم الزعماء وأرباب التيمار" في ولاية طرابلس للتوجه إلى الجبهة في أدرنة، في ضوء فتوى استصدرها من شيخ الإسلام تقول إنّ "الغزو" (الجهاد) "فرض عين" و"إنّ قتل المتخلفين واجب شرعًا"[72]. ويبدو، وفق نصّ أمر السلطان، أنه قد كان هناك حين صدر حكمه بالتعبئة خمسة آلايات في كل من طرابلس وحمص وجبلة وحماة وسلمية، يقود كل منها أحد الزعماء. ويُفترض أن يكون هؤلاء الزعماء أو قادة الآلاي قد عبؤوا في أفواجهم من ربع تيماراتهم كل الرجال المطلوب منهم تعبئتهم للمشاركة

---

65 خوندة، ص 190.

66 كان من أبرز المشايخ الذين مدحوا آل مخلوف وتغنوا بهم الشيخ كامل بن الشيخ يوسف أبو تاج الكناني والشيخ الطوسي، وغيرهم. قارن بـ: حرفوش، وتعليقات عبد اللطيف سعود، **خير الصنيعة**، ج 3، ص 1128-1129.

67 خوندة، ص 92.

68 حرفوش، ج 3، ص 1129، 1150.

69 Samaauel Lyde, *The Asian Mystery: Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria* (London: Longman, Green, Longman & Roberts, 1860), p. 52.

70 أبو حسين، ص 148-149.

71 بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 110.

72 حُكم إلى آلاي بك طرابلس، أواسط ربيع الأول 1100هـ (أوائل كانون الثاني/ يناير 1689م)، أبو حسين، ص 211.

في الحرب العثمانية - الهابسبورغية النمساوية (1683-1699م)، باعتبار استصدار السلطان من شيخ الإسلام تلك الفتوى التي تقول إنّ "الغزو" "فرض عين" و"إنّ قتل المتخلفين واجب شرعًا".

كانت هذه الحرب ضاريةً واستنزفت موارد الدولة[73]، إذ خسر العثمانيون المعارك في ممتلكات كثيرةً كالمجر وترانسلفانية، وكانوا مضطرين إلى جباية أموال ألوية طرابلس الضريبية لتغطية بعض نفقاتها، ولا سيما "لدفع رواتب الجند"[74]، فاضطر الباب العالي إلى فرض ضرائب مباشرة جديدة، ومصادرة أموال الأغنياء، وفرض الاقتراض الإجباري على رعايا الدولة. وتفاقمت هذه الاحتياجات مع إعلان الدولة النفير العامّ وفرض التجنيد، ما زاد، على حدّ تعبير أورهونلو، حدّة الضغط على الأهالي "بشكل لا يطاق"[75]. غير أنّ المشايخ الحماديين (الشيعة) الملتزمين تقليديًا لمناطق عكار وجبة بشراي وصافيتا امتنعوا عن تسديد الضرائب للباب العالي، ودخلوا بذلك في حالة عصيان للدولة بدعم مباشر من الأمير أحمد المعني (1667–1697م) "ملتزم مقاطعات جبل الشوف وكسروان".

كان يتعيّن على الأمير المعني بموجب أوامر السلطان أن يلبي فريضة "الجهاد" بتجهيز 500 جندي من المشاة المجهزين بالبنادق[76]، وأن يسدد الأموال التي التزم بها، غير أنه لم يمتنع عن ذلك فحسب، بل شجع الملتزمين الآخرين على التمرد، ودعم تمرد آل حمادة الشيعة، وظل المعني في حالة التمرد حتى موتِه موتًا طبيعيًا في عام 1697، إلا أنّ هذا الامتناع ارتبط باستغلال المعني انشغال الدولة العثمانية بالحرب كي ينشّط في سياق نشوء "الحلف المقدس" الاتصالات مع التوسكانيين ضد العثمانيين، كما كانت في زمن عمِّ أبيه فخر الدين[77].

دفع هذا الامتناع عن تسديد الضرائب الباب العالي إلى استصدار عدة فتاوى باستئصال "الروافض القزلباش" من مناطق ولايتي طرابلس وبيروت، ويقصد بهم مشايخ آل حمادة الشيعة، وضرب أتباع المعني وتنفيذ حكم الشرع فيهم. لكنه خَصّ قادة الأشقياء بالقصاص دون أتباعهم في حال انقيادهم وخضوعهم، إذ نص الحكم على عدم "التعرض لأموالهم ونفوسهم وأولادهم وعيالهم"، بل نص "على حمايتهم بجميع الطرق"[78].

وقع تمرّد مقدمي "الطائفة النصيرية" بلواء جبلة، في أوائل صفر 1103ه/ تشرين الأول/ أكتوبر 1691م، على دفع الأموال الأميرية في هذا السياق. من هنا، وجّه السلطان مصطفى الثاني (1695-1703)، في أوائل صفر 1103ه/ تشرين الأول/ أكتوبر 1691، لوالي طرابلس وقاضيها وأمراء الألوية وقضاتها في ولاية دمشق أمرًا بالقضاء على "الأشقياء القزلباش" في جبال طرابلس، ثمّ أمرًا آخر إلى والي طرابلس وقاضيها بالقضاء على "الأشقياء من مقدمي طائفة النصيرية" في جبال سنجق جبلة، أي سنجق اللاذقية كما هو المقصود بالفعل، بسبب منعهم الجُباة من تحصيل الضرائب. وأصدر السلطان فرمانًا بإعدام هؤلاء "الأشقياء" جميعًا "بموجب الشرع، أو يتمّ نفيهم إلى إقليم آخر"[79].

---

73 لتكوين فكرة عن أزمة موارد الباب العالي، فإنّ التاريخ العثماني يشير إلى أنّ هذه الحرب استنزفت خزانة الدولة التي كانت تُؤمَّن بصعوبة حتى في الأحوال العادية، وقدّر خليل ساحلي أغولي أنّ ثلث إجمالي موارد الخزانة العثمانية غير الصافية ما بعد حصار فيينا، في عام 1683م، كان ممتنعًا عن التحصيل لأسباب عديدة، يأتي في مقدمتها اضطراب الوضع الأمني الداخلي بتجدد حركات الجلالية بقوة كبيرة، ولا سيما في الأعوام 1687-1688م، وقد فرضت هذه الحركات شروطها على الباب العالي، وبعد قتل زعيمها يكن عثمان باشا انتشرت عصابات الجلالية تُروّع الأناضول. قارن بـ: رافق، ص 192-193.

74 حُكم إلى والي طرابلس الشام وناظر وقابض أموال مقاطعات الولاية المذكورة أرسلان، أواخر رمضان 1106ه (أيار/ مايو 1695م)، وحكم إلى والي صيدا - بيروت أواخر رمضان 1106ه (أيار/ مايو 1695م)، أبو حسين، ص 213-215.

75 جنكيز أورهونلو، **إسكان العشائر في عهد الامبراطورية العثمانية**، ترجمة فاروق مصطفى (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2001)، ص 21-23.

76 حُكم إلى والي صيدا أواسط ربيع الأول 1100ه (أوائل كانون الثاني/ يناير1689)، [يبدو أنه وُجِّه في وقت متزامن مع الأمر إلى آلاب بك طرابلس وبيكوات الآلايات الأخرى]، أبو حسين، ص 212.

77 أبو حسين، ص 38-39. قارن بـ: بنحادة، ص 56-57. وقارن بـ: خليل ساحلي أوغلي، ص 231، 272-273.

78 م. د: 10/105، أوائل شوال 1105 (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1694م)، المرجع نفسه، ص 63.

79 م. د. 275/102، أوائل صفر 1103ه (تشرين الأول/ أكتوبر 1691م)، حُكم إلى والي طرابلس مصطفى باشا وقاضيها، وم. د. 274/102، أوائل صفر 1103 (تشرين الأول/ أكتوبر 1691م)، حُكم إلى أمراء الألوية والقضاة في ولاية دمشق، المرجع نفسه، ص 148-150.

لا يعني ذلك أنّ التمرد اقتصر على الشيعة والدروز والنصيريين، بل تشير وثائق دفتر المهمة إلى تمرد العديد من الملتزمين السُنة على دفع الضرائب، فهو كان تمرُّدَ ملتزمين، وإنْ كانت بعض الدراسات التاريخية الشيعية اللبنانية المعاصرة تحاول إعادة بنائها في صيغة الثورة الشيعية في لبنان[80]. ويلاحَظ هنا أنّ الباب العالي قد نعت المشايخ الحمادية بـ "الروافض القزلباشية" و"الملاحدة" وفق المعجم الذي كان يستخدمه في محاربة القزلباش، من دون أن تكون هناك أيّ علاقة مزعومة بين تمرد الحماديين وبين العلاقات العثمانية - الصفوية التي كانت تمرّ بمرحلة هدوء وسلام[81]، أو أن تكون لهم علاقة بأصولهم الفارسية (العجمية) المزعومة التي ترتدّ إلى التاريخ الماروني للبنان، والتي صاغها إسطفان الدويهي (ت. 1704م)[82]، بينما ميّز النصيرية من القزلباش ونعتهم بـ "الطائفة النصيرية"، ووصفهم بالـ "أشقياء"، أي بالمتمردين، ولم يصفهم بالـ "كفّار".

كان التمرد الحمادي - المعني كبيرًا وشاملًا من كسروان وعلى امتداد جبال صيدا - بيروت، وصولًا إلى مرجعيون[83]. وامتدّ إلى لواء جبلة، واستنفر السلطان لإخماده ولاة طرابلس وصيدا ومتسلمي دمشق وحلب وفويفودات (أمراء ألوية) كلّس في شمالي حلب وحماة وحمص التركمانية، وكل عساكر ولايتي طرابلس الشام وحلب، لـ "تطهير جبال صيدا - بيروت من شر وفساد ابن معن، وأتباعه الأشقياء"[84]، بينما اكتفى بأمر والي طرابلس وقاضيها بالقصاص من مقدمي "الطائفة النصيرية". ولا يرد في هذه التعبئة ذكر لآلاي جبلة الذي يبدو أنّه قد غادر جبلة، إبّان استنفار الباب العالي له، مع آلايات ولاية طرابلس الأخرى في ربيع الأول 1100هـ (أوائل كانون الثاني/ يناير 1689م)، ما مكّن ابن مخلوف والمقدمين الآخرين من السيطرة على مناطقهم من دون أيّ خطر عثماني مباشر. وقد يكون حدث، خلال فراغ لواء جبلة من قوات الآلاي العثمانية المؤلفة من الجنود الذين كان على التيماريين تجهيزهم، أن أحكمت عشيرة المهالبة المطلة على قرى سهل جبلة - وفق بعض مصادر التاريخ المحلي النصيري المدون على أساس شفهي - سيطرتها على قلعة بلاطنس، من دون أن تلقى

80 انظر نموذجًا لذلك حمادة، **الثورة الشيعية في لبنان**.

81 استمر السلام العثماني - الصفوي الطويل حقًا. فقد دام نحو ثمانين عامًا ونيف، منذ توقيع اتفاقية قصر شيرين أو اتفاقية زهاب من عام 1638م حتى أواخر عهد الشاه/ السلطان حسين (1694-1722م)، في ما عدا بعض الحوادث الصغيرة - حتى في مناطق الاحتكاك الحساسة بين الطرفين. قارن بـ: بيات، **الدولة العثمانية في في المجال العربي**، ص 354؛ وعباس صباغ، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين** (بيروت: دار النفائس، 2011)، ص 166؛ وروبرت دبليو أولسن، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية (1718-1743)**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم للطبعة والنشر، 1983)، ص 41.

82 يشير أبو حسين مرتين في المتن وفي الهوامش الإيضاحية، إلى أنّ المقصود بـ "القزلباش" في الوثيقة العثمانية التي تذكر اسم القزلباش هم الشيعة (الإمامية)، وإلى أنّ زعماؤهم هم آل حمادة في منطقة جبيل الذين يشير الدويهي في **تاريخ الأزمنة** إلى أنهم عشيرة فارسية، ويتبنى رأي الدويهي بأنهم قدموا من منطقة تبريز في "بلاد العجم"، بعد أن فتح السلطان سليمان القانوني تبريز في عام 1534م، وينطلق أبو حسين من سردية الدويهي إلى الجزم بأنّ إشارة الوثائق العثمانية ذات الصلة بالحركة المعنية - الحمادية لآل حمادة كقزلباش بشكل "قاطع" بحسب تعبيره، يعني "أنهم قزلباش، وهو اسم يطلق على طائفة من هراطقة المسلمين في شرق الأناضول وأذربيجان، والذين أصبح قادتهم في ما بعد مؤسسي الإمبراطورية الصفويّة"، مثبّتًا في ذلك أسطورة الدويهي عن الأصل التبريزي للحماديين من دون أيّ قرينة. انظر: أبو حسين، ص 21، 151.
وعلى المستوى الإيستوريوغرافي المتعلق بنقد كتابة التاريخ، يعزز أبو حسين هذا الجزم ثمّ التعليق الموجز على مصطلحات الوثيقة، من دون تمعّن في مصطلحات الوثيقة، وفهم دلالة هذه المصطلحات في سياقها المحدد الذي يعطيها مضمونها وليس على أساس مفهومها الشائع والبسيط، تسليمه الضمني بالمرادفة الفعلية بين القزلباش وبين مَن هُم من أصول فارسية استقروا في لبنان أو نقلوا إليه، سردية المدونات التاريخية المارونية المرجعية للتاريخ الماروني ممثلةً بالدويهي للشيعة الإماميين اللبنانيين بتصويرهم على ما لاحظه وينتر وما أشار إليه من نقد عبد الرحيم أبو حسين، من أنهم دخلاء "طارئون"، على لبنان، و"كغرباء عدوانيين دومًا"، قدموا من تبريز. وعلى هذا، فهُم "عشيرة تدين بالولاء للصفويين الإيرانيين". وبدلًا من أن يقول أبو حسين بغموض الأصول المنحدرين منها لتجنب الوقوع في فخ الرواية الشيعية عن الأصول العربية السحيقة للحماديين، فإنه يتبنى رواية الدويهي، من دون أيّ نقد داخلي وخارجي لها. قارن بـ: وينتر، ص 121، 139-140، 202. ولا يكترث أبو حسين بدلالة مصطلحات النصيرية والقزلباشية التاريخية السياقية والوظيفية المحددة في زمن الوثائق التي نشرها. وضعف استيعابه للتاريخ الاجتماعي - السياسي لهذا السياق، جعله لا يتساءل عن سبب وصف الوثائق العثمانية إبّان الحركة المعنية - الحمادية "النصيريين" بـ الأشقياء" فقط، مع أنه يتوقف عند تاريخ النصيريين، بينما وصفت الشيعة الإمامية (الحماديين وأتباعهم) بـ "القزلباش". والواضح أنه وصفٌ وظيفي مقيّد بأهداف الحملة العثمانية، ومجرد استخدام تبريري مشرعن لها لتحقيق أهداف محددة.

83 م. د أوائل شوال 1106هـ (أيار/ مايو 1695م)، حُكم إلى ولاة صيدا – بيروت، ودمشق وطرابلس وإلى متسلم حلب وإلى القضاة والفويفودات بالمقاطعات في الولايات المذكورة، ص 90-91.

84 م. د. 18/105، أواسط شوال 1105 (حزيران/ يونيو 1694م)، حُكم إلى جميع القضاة والأعيان والرجال ذوي الشأن (من يهمه الأمر) في ولاية صيدا - بيروت، أبو حسين، ص 66-68. كانت رتبة فويفودا حماة وحمص، وفق نمط فويفودات البغدان والأفلاق بدرجة مير ميران أو "أمير لواء" وما دون ذلك، وكانوا يتمتعون بصلاحيات أمير سنجق. انظر "ملحق المصطلحات العثمانية"، أبو حسين، ص 282-283. لمعلومات موسعة عن وظائف الفويفودا (يكتبه بيات باللفظ العثماني وليس باللفظ اللاتيني، هكذا: "ويره ده")، قارن بـ: بيات، **الدولة العثمانية في المجال العربي**، ص 68-69.



سيطرتها أيّ ردة فعل من سلطات مركز اللواء، وأرغم المهالبة تركمانها على التعلون، وتحول اسم القلعة منذ ذلك الوقت وحتى الآن إلى اسم قلعة المهالبة[85].

يبدو أنّ لواء جبلة كان خاليًا من قوات عثمانية قادرة على احتواء تمرد المقدمين، أو سيطرة المهالبة على القلعة. وليس معروفًا بالنسبة إلينا كيف هدأ تمرد لواء جبلة، لكن يمكن الاستنتاج من بعض المصادر أنّ التمرد كان كبيرًا إلى درجة انهيار مركز اللواء في بلدة جبلة التي كانت مقر "أرباب" التيمارات، أو مركز حكم اللواء. وإزاء تمرد المقدمين، لم يفقد التيماريون سلطتهم على تيماراتهم التي كانوا لا يتولون فيها مهمة "إعداد وتجهيز الخيالة المحاربين" - بحسب درجة التيمار - فحسب، بل إنّهم فقدوا "حفظ الأمن والنظام" فيها أيضًا[86]. ومن هنا، اضطر رسلان باشا المطرجي الذي تولى ولاية طرابلس، في عام 1693، إلى نقله من بلدة جبلة إلى بلدة اللاذقية[87]، ولكنه ظل يُعرف حتى الحملة المصرية (1831م) في الوثائق العثمانية باسم "لواء جبلة"[88].

ثانيًا: من ملتزمين ثانويين إلى ملتزمين مباشرين

1. تشكّل شريحة "خير بك" الالتزامية ونظائرها في الجبل

تُعتبر العقود الثلاثة الأولى من القرن الثامن عشر المرحلة الأساسية لتحوّل أعيان الجبل من ملتزمين ثانويين، أو من الباطن، أو من نوع المستأجرين، إلى ملتزمين مباشرين يرتبطون بالمركز العثماني في بلدة اللاذقية، أو بمركز الولاية بطرابلس، بعلاقة التزامية "تعاقدية" مباشرة، بموجب حجة قانونية صادرة عن المحكمة الشرعية بطرابلس. ولا نملك معلومات وافيةً عن لواء جبلة خلال تلك الفترة الانتقالية، لكننا نملك معلومات وافيةً عن صافيتا بسبب توافر الوثائق.

خلال فترة التحول من الالتزام الثانوي إلى الالتزام الثانوي المباشر، تبلورت ظاهرة الأعيان النصيريين العثمانيين في الجبل. ونشأ في سياقها لقب "خير بك" ونظائره كلقب أعياني عثماني محلي ينطوي على الاعتراف بنوع من بيكوية محلية. ويبدو أنّ هذا التمييز بين "بك" و"خير بك" يهدف إلى إضفاء الطابع المحلي على اللقب، من دون خلطه بدلالة المنصب الرسمية الأساسية، إذ يعود لقب الـ "بك" إلى منصب رفيع كحاكم اللواء أو الحاكم العسكري أو أبناء الموظفين الرفيعي المستوى[89]. وقد حمل مقدمو أربع عشائر نصيرية في لواء جبلة لقب "خير بك"، واستمر النسب في عائلاتهم حتى اليوم، وهو ما يُعبّر عن تثبيت عملية الالتزام للمقدمين الذين حازوه في زعامة عشائرهم من جهة، وتحويلهم رؤساء العشائر الأصغر إلى تابعين لهم في إطار الاتحادات العشائرية، على أساس قانون "كتابة الدم"، أي التكافل التضامني المبني على توهّم "وحدة الأصل" أو "الانتماء" في الاجتماع العشائري من جهة أخرى. وهذه العائلات هي عائلة خير بك التي ترأّست عشيرة المتاورة المنتشرة في جبلة وصافيتا، وكان مقر مقدمها الأساسي في اللقبة بمصياف، وعائلة خير بك التي ترأست عشيرة المهالبة ومقرها في ناحية المهالبة، وعائلة خير بك رسبون في عشيرة الكلبية، وعائلة خير بك في عين شقاق في عشيرة الحدادين بجبلة[90].

يبدو وفق تاريخ الشجرة العائلية المتْوارية (عشيرة المتاورة) أنّ خير بك قد حمله المتاورة خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، طردًا مع تحوّل الالتزام إلى أعيان الجبل المحليين. وهذا ما يفيده تسلسلُ نسب إسماعيل خير بك قائمقام صافيتا

85 بحسب خوندة، تعود سيطرة المهالبة على القلعة إلى نحو عام 1053هـ/ 1643م، من خلال سيطرتهم مع حلفائهم على القلعة وطرد التركمان منها. خوندة، ص 216-217.

86 عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية** (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 223.

87 قارن بـ: اللاذقي، ص 33.

88 المرجع نفسه، ص 209.

89 أبو حسين، ص 269.

90 خوندة، ص 154.

خلال الفترة (1238-1275هـ/ 1825-1858م)، فهو ابن الأمير عثمان خير بك، وهذا هو ابن الأمير خير بك، بينما لم يحمل أيّ من سلالته السابقة لقب خير بك[91]، وكانت هذه هي المرة الأولى التي حمل فيها أعيان تقليديون في الجبل هذا اللقب الذي يشتمل على البيكوية. بينما يشير أحد عقود الالتزام المبرمة بين آل شمسين بصافيتا ووالي طرابلس، إلى أنهم حملوا هذا اللقب في وقت مبكر في خمسينيات القرن الثاني عشر الهجري/ أربعينيات القرن الثامن عشر، وإن كانت ألقابهم ستَرِد في عقود الالتزام اللاحقة تحت لقب "الشيخ"، حيث يَرِدُ لقب الشيخ ملحم بن الشيخ حسين شمسين في عقد الالتزام تحت اسم "خير بك"[92]، وليس معروفًا متى حصل مقدم عشيرة المهالبة على لقب "خير بك". وقد اشتهرت العشيرة، تبعًا لذلك، باسم "آل خير بك المهالبة"، لكن يُعتقد أنّ السلطات العثمانية في اللاذقية قد اعترفت بمقدم المهالبة كـ "خير بك" في منطقته الجبلية، إثر تمكّنه من السيطرة على قلعة بلاطنس التي سيُطلق عليها اسم قلعة المهالبة[93]. ومن هنا، سادت النظرة المحلية لشرائح خير بك، بوصفها مواليةً للسلطات العثمانية، وانطبق ذلك بشكل خاص على عائلة آل خير بك عشيرة الحدادين الذين تُشير بعض مصادر التاريخ النصيري المحلي إلى أنها "صافَت الدولة العثمانية"، وعُرفت بين العامة باسم "آل الشلحة" لانتزاعها الضرائب من الفلاحين أو "تشليحهم" من أموالهم[94].

كانت رتبة "البيك" محصورةً حتى منتصف القرن السادس عشر، على الأقل، في أفراد الطبقة العسكرية العثمانية، بموجب فرمان سلطاني. وكان من يحملها يصبح تابعًا لـ "بيك البكوات" الذي هو حاكم السنجق، وكان حكام السناجق بالضرورة موظفين تيمارجيين يخضعون للمالية المركزية، إذ كان يُمنع منعًا مطلقًا توزيع التيمارات على أفراد الرعية، ولكنّ العثمانيين أدخلوا في عداد هذه الطبقة وجهاء المناطق المحلية المماثلة في البلدان التي فتحوها[95]. ويبدو أنّ مرتبة "خير بك" كانت مرتبةً محليةً، في محاولة لتمييزها من مرتبة "البيك" التقليدية الرسمية الراسخة في ألقاب السلطنة العثمانية منذ ما قبل سيطرتها على البلدان العربية. وربما كان ذلك اللقب خاصًا بقادة العشائر النصيرية المتحولين إلى ملتزمين، فلم يحمله أيّ وجيه ملتزم غير نصيري في الجبل.

اشتغلت هذه الدينامية في جبل النصيرية، طردًا مع تطور نظام الالتزام، بعد بروز أهمية مصادر إنتاجه الزراعي للتبغ في مرحلة ربطه بالسوق العالمية، ومن ثمّ بروزه كمكان ضريبي مُغرٍ للسلطات العثمانية في إغداقه على القادة المحليين، وإضفاء وظيفة أعيانية أساسية على أدوارهم الاجتماعية - السياسية المحلية لم تتمثل في تلبية متطلبات الالتزام المالي الضرائبي فحسب، بل إنّها تطورت إلى وظيفة التوسط بين مجتمعاتهم المحلية وسلطات الولاية في المركز، ثمّ في مرحلة لاحقة في القرن الثامن عشر إلى إناطة بعض وظائف السلطات العامة بهم.

قد يكون ممكنًا في ضوء ما جاء في تلك الوثيقة أنّ آل شمسين لم يتمسكوا بلقب "الشيخ" لمكانته في المجتمع النصيري فحسب، بل ربما لكونهم شيوخًا، أو لمحاولتهم محاكاة الشيوخ في جبل لبنان. في حين تصف عقود الالتزام الأعيان الآخرين من آل رسلان منافسي آل شمسين الذين حازوا عقدًا التزاميًا لبعض مناطق صافيتا بـ "المقدمين"، كما تصف شركاءهم من مشايخ الرسالنة باسم "الشيخ". ويشير ذلك إلى أنّ عقود الالتزام قد قبلت وصف الملتزمين بما يلقبون به أنفسهم عرفيًا، على غرار استخدام "المير" بالنسبة إلى الأمراء الإسماعيليين، واسم "المير" لوصف أحد المقدمين النصيريين الرسالنة، مثل المير ملحم رسلان، وهو نصيري وليس إسماعيليًا[96]،

91 انظر هذه الشجرة في: هواش، ص 50-51.

92 قضية: التزام كل من الشيخ درويش بن الشيخ شبلي شمسين وابن اخيه الشيخ ملحم بن الشيخ حسين شمسين مقاطعة ناحية صافيتا (ص 1/325) (E.N: 1594)، سجل 1150-1154هـ، أرشيف محكمة طرابلس الشرعية.

93 خوندة، ص 721.

94 محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (بيروت: دار الأندلس، د. ت)، ص 420، وخوندة، ص 173.

95 خليل إينالجك، **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد الأرناؤوط، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 180.

96 قضية: التزام المقدم سلمان بن المير ملحم رسلان حلة بيت رسلان وتوابعها من ناحية صافيتا، التزام حلة بيت رسلان من صافيتا (ص 2/21) (E.N: 5426)، سجل 1192-1194، أرشيف محكمة طرابلس الشرعية.



وكذلك "الشيخ" بالنسبة إلى آل شمسين وبعض مشايخ آل رسلان، بينما انفرد لقب "خير بك" عن هذه الألقاب بكونه رتبةً تحاكي محليًا رتبة البيكوية. وفي الأخير كان المضمون الوظيفي واحدًا لدى الملتزمين المحليين جميعًا في الجبل سواء من حملوا لقب "خير بك"، أو "الشيخ"، أو "المقدم"، أو "المير"... إلخ.

وربما كانت السلطات العثمانية تعطي لقبَ "الشيخ" (وهو لقب محلي ديني عرفي في جبل النصيرية)، كما يشير صقر، مرتبةَ "آغا". وعلى كل حال، حمل بعض أبناء شمسين لقب "آغا" لاحقًا في منتصف القرن التاسع عشر. وفي تحليل بعض عقود الالتزام، يَرِدُ فيها لقب الملتزم من آل شمسين باسم "الشيخ". فقوالب التشريف البلاغية للقب كانت واحدةً بالنسبة إلى من يُطلق عليه "الشيخ" و"الأغا" معًا، فهو قالب "فخر الأقران" أو "فخر الأقران والأماثل"، وهو نفسه ما كان يُنعت به أحيانًا موظفون (مثل الكتخدا)، والبيروقراطيون في دار الولاية، وكان يُنعت به من يحمل رتبة "آغا" في ألقاب التشريف والاعتبار، كما كان هو نفسه ما يُنعت به في وثائق التزام صافيتا من يوصفون بالاسم بوصفهم أمراء، أي يُنعتون بلقب التشريف العثماني قبل صفة المير باسم "فخر الأقران" مثل حالة العديد من الأمراء من الشهود في مجلس طرابلس الشرعي[97].

لقد حمل الأعيان الإسماعيليون في عقود الالتزام في الجبل لقب "الأمراء" المعبَّر عنه بـ "المير"، وأُطلق على مقدم نصيري واحد في تلك العقود لقب "المير" هو المير آل رسلان في صافيتا، وكان رؤساء عشيرة المتاورة يتوارثون لقب الإمارة، نسبةً إلى انحدارهم من صُلب الأمير المكوّن السنجاري، بينما أطلق عليهم العثمانيون لقب "البيكوية" تحت رتبة "خير بك". أمّا الملتزمون النصيريون من آل شمسين في صافيتا، فقد حملوا لقب "الشيخ" في القسم الجنوبي من الجبل. وأمّا الملتزمون السُنة، ولا سيما التركمان والأكراد منهم في الجبل، فحملوا تقليديًا لقب "الآغا"، ويبدو أنّ الشيخ كان لقبًا دينيًا لِمَا كان يوصف به آل شمسين، وليس بمعنى لقب "الشيوخ" الذي أُطلق على بعض مقاطعجية جبل لبنان.

وبخصوص الألقاب المحلية، فإنّ العثمانيين قد احترموها، بما فيها الألقاب المحلية لـ "الأمير". وليس صحيحًا ما هو سائد في الثقافة الإسماعيلية الشعبية من أنّ كل من يحمل اسم "المير" هو أمير إسماعيلي، إذ كانت كلمة "المير" تُطلق على كل من يزعم أنه أمير، أو يدعي ذلك، أو يشار إليه بذلك، وهو التعبير اللفظي التصحيفي للعربية المحكيّة والعثمانية عن كلمة "الأمير". وفي هذا الإطار، كرّست وثائق المحكمة الشرعية حَمْل بعض المقدمين النصيريين من آل رسلان، لقب "المير"؛ مثل المير ملحم رسلان[98]، وثبّت العثمانيون في هذا السياق لقب "المير" بالنسبة إلى الإسماعيليين، كما ثبتوه بالنسبة إلى الأمراء الأيوبيين ملتزمي الكورة وأنفه، وحمل مضمون اللقب التشريفي صيغة "فخر أقرانه"[99].

2. تتجير التبغ وتصديره وتطور دور شريحة خير بك في الجبل

لن يمكن فهم بروز دور الأعيان النصيريين في الجبل في منظور التاريخ الاقتصادي – الاجتماعي، من دون ربطه بالتغيرات البنيوية في اقتصاده، من اقتصاديات محلية منتجة للشعير والقمح والمنتجات الزراعية الأخرى لكن المحدودة، وتلبية متطلبات نفقات بيروقراطية مركز الولاية في طرابلس عبر نظام الأرابلق، إلى محاصيل تجارية تصديرية قابلة للاتجار في السوق، ومع هذا التحول يبدأ تاريخ الجبل الحديث. كما أنه لن يمكن فهْم ذلك بمعزل عن التغير البنيوي في سياسات الدولة العثمانية تجاه التبغ، إذ ارتبط التغير البنيوي في

---

97 هم الأمير يوسف بن الأمير موسى الكردي، والأمير حسين الكردي، والأمير سليمان الكردي، والأمير قاسم بن الأمير كنعان الكردي، وشكلوا أربعةً من أصل خمسة عشر شاهدًا في محكمة طرابلس الشرعية حين إبرام الالتزامات. قارن بأسماء الشهود في: "التزام حسن بركات حلة من ناحية صافيتا" (ص1/147)، سجل 1164-1165هـ، أرشيف محكمة طرابلس الشرعية.

98 قضية: التزام المقدم سلمان بن المير ملحم رسلان.

99 هم الأمير يوسف ابن الأمير موسى الكردي، والأمير حسين الكردي، والأمير سليمان الكردي، والأمير قاسم ابن الأمير كنعان الكردي، وشكلوا أربعةً من أصل خمسة عشر شاهدًا في محكمة طرابلس الشرعية حين إبرام الالتزامات. قارن بأسماء الشهود في: "التزام حسن بركات".

اقتصاد الجبل ونمط معاشه بتتجير التبغ، واتساع مساحات زراعته، وارتفاع إنتاجه. فقد توسع الاتجار بالتبغ بعد بحث الباب العالي فيه عن مصدر من مصادر تمويله في مرحلة احتقان أزمته المالية، وهو ما ترجمته المؤسسة الفقهية فتويًا بتراجع قوّة الفتاوى التي تُحرّم التبغ، وإصدار المُفتين العثمانيين حكمًا شرعيًا، في عام 1132هـ/ 1720م تقريبًا، بإباحته[100].

ارتبط ذلك على مستوى التاريخ الموضوعي بتطور زراعة التبغ في الجبل إلى زراعة تصديرية، ربطت الجبل بالسوق الإقليمية فالدولية. وفي الآن الذي اعترفت فيه سلطات الولاية بالسلطات الأهلية في ألوية ولاية طرابلس، جريًا على عادتها في الاعتراف بمن يفرض السيطرة ويدفع الضرائب، فإنّ مركزها زاد ضغوطاته على الجبل في مرحلة بروز إنتاجه التصديري للحصول على مزيد من الضرائب، ما دفع أعيان جبلة واللاذقية إلى الشكوى من مظالم باشا طرابلس لـ "فعله القبيح وأخذ أموالهم"، ورفعوا الشكوى إلى إسطنبول[101]. ومن المفهوم أنّ أعيان اللاذقية كانوا مؤلفين من تجارها وإنكشارييها وبيروقراطييها وعلمائها، بينما يبدو أنّ أعيان جبال جبلة كانوا مؤلفين من مقدميها ومشايخها المحليين الملتزمين بدفع الضرائب، والذين يبدو أنّ عددهم قد وصل في ذلك الوقت إلى نحو عشرين شيخًا يدفع كل منهم الضرائب للباشا في طرابلس عن منطقته[102].

وبحلول ثلاثينيات القرن الثامن عشر كان التبغ قد أخذ يشكّل أهمّ المحاصيل التصديرية الأساسية المحلية التي تصدّرها بلدة اللاذقية، وترتبط بهذه المحاصيل فئات اجتماعية مدينية واسعة في تأمين مصادر دخلها المحلي. فلقد تضمّن كشف حساب أحد تجار دمشق، في الفترة 1728–1729م، شحنةً مِنَ التبغ الساحلي مِنْ منطقة جبال النصيرية[103]. وخلال هذا الاندماج في السوق، اندلعت - وفق بعض المصادر النصيرية - حرب ضارية بين الاتحادين العشائريين الحدادي والكلبي في منطقة جبلة حول الموارد الجديدة، واستمرت نحو سبع سنوات (1140-1147هـ/ 1728-1734م)، ولم تتوقف إلا حين أخمدتها القوات العثمانية[104].

نَمت في إطار هذا التحول أدوار المقدمين النصيريين الذين تحوّلوا إلى ملتزمين لإنتاج التبغ في مناطقهم، وحاز عدد من أقوى زعمائهم لقب "خير بك". وقد برز في هذا السياق دور آل الشلف الذين ينتمون إلى اتحاد العشائر الكلبية، والذين يقطنون في المنطقة التي ينتسبون إليها، وهي منطقة بيت الشلف. وتشير دراسات وينتر إلى أنّ آل الشلف قد سيطروا على موارد مالية كبيرة بفضل توظيفهم المالي، بدعمٍ تمويلي من شركائهم المولين تجار اللاذقية في استثمار نوع تبغ "أبو ريحة" التصديري، وتوسعهم في زراعته وإنتاجه إلى درجة أنّ شمال صهيون بأكمله بات في نهاية القرن التاسع عشر شرق اللاذقية يُسمّى "بيت الشلف"[105]. وقد حدث تنافس بين أقطاب شريحة خير بك في الاستثمار في زراعة التبغ، وتوسيع مساحاته، ورفع وتائر زراعته وإنتاجه، وبرز في هذا التنافس آل خير بك المهالبة الذين اتخذوا من قلعة الدلبة (إلى الشمال من القرداحة مباشرةً) مركزًا لهم، وغدَت القلعة بسبب سيطرتهم وامتداد نفوذهم تُعرف باسم "قلعة المهالبة". ويبدو أنّ التنافس في إنتاج التبغ قد زادَ التنافسَ بين جماعات آل خير بك في الجبل، وكان بنو علي الذين حاز زعماؤهم لقب "خير بك"، وعُرف فخذهم الذي حصل على ذلك باسم "أبو شلحة" نسبةً، على الأرجح، إلى قيامه بـ "تشليح" الفلاحين ما هو مفروض عليهم من ضرائب[106]، ينتسبون إلى اتحاد العشائر الحدادية في القسم الشمالي من الجبل، وكانوا متنافسين أشدّ التنافس مع العشائر الكلبية. فعزز التنافس الاقتصادي التنافس العشائري.

100 ولا سيما بعد أن أصدر المفتون العثمانيون في نحو عام 1132هـ/1720م فتاوى بتحليل الدخان، وتُعتبر فتوى مفتي دمشق وكبير متصوفيها الشيخ عبد الغني النابلسي (1050-1143 ه/ 1641-1731م) أشهر الفتاوى في هذا المجال، وعنوانها "الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان"، عبد الكريم رافق، "القوى المحلية وعلاقتها بالمركز"، في: **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مج 5 (تونس: مطبعة جامعة الدول العربية بالمعادي، 2008)، ص 239.

101 محمد مكي بن عبد الباقي الخانقاه، **حوادث حمص اليومية (1100-1136هـ/ 1688-1723م)**، تحقيق منذر الحايك (دمشق: صفحات للنشر والتوزيع، 2012)، ص 305.

102 جبرائيل سعادة، **محافظة اللاذقية** (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ت)، ص 28.

103 أوروه ليون غولد سميث، **دائرة الخوف: العلويون السوريون في الحرب والسلم**، ترجمة عامر شيخوني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016)، ص 120.

104 كرد علي، مج 1، ج 2، ص 275.

105 Winter, p. 58.

106 خوندة، ص 173-174.

3. العلاقات الخلفية والأمامية بين بلدة - مرفأ اللاذقية والجبل: كرخانة اللاذقية للتبغ

كان عمران بلدة اللاذقية بسيطًا ومحدودًا يومئذ منذ الفترة الأيوبية حتى الفترة العثمانية[107]، غير أنّ أوليا جلبي سيلاحظ، في عام 1649م، أنها أخذت تتميز بمينائها الفعال، وباحتوائها على نحو خمسين مخزنًا تجاريًا مليئًا بالمواد التجارية، ومئتي دكان، وباشتمالها على نحو 900 دار وقصر، تخدمها ثلاثة جوامع وستّة مساجد وحمّامان[108]. وقد ارتبط هذا النمو، بعد قرون طويلة من الخمود، بتتجير التبغ، وتفعيل الميناء في تصديره، ولا سيما بعد نقل أرسلان باشا المطرجي الذي تولى ولاية طرابلس، في عام 1693، مركز لواء جبلة من بلدة جبلة إلى بلدة اللاذقية، في عام 1693، إثر تمرد مقدمي الجبل على دفع الضرائب[109]، وتحولت اللاذقية مع اطّراد ازدهارها التجاري، ومن ثمّ العمراني - البشري من مركز مؤقت للواء إلى مركز دائم، وإنْ ظل اللواء يُعرف في القيود الرسمية العثمانية حتى دخول القوات المصرية، في عام 1832، باسم "لواء جبلة"[110].

سيبدأ تطور بلدة/ مدينة اللاذقية العمراني - التجاري الحديث من لحظة تحوّلها إلى مركز للواء بفعل تطور فعالية مرفئها وخدماته، وليس ذلك في تصدير تبغ الجبل إلى مصر فحسب، بل في تحوّله، أيضًا، إلى مستودع لتجارة حلب، أو "أسكلة" Echelle لتجارها كبديل من مرفأ الإسكندرونة بسبب وباء هوائها[111] لتتسارع وتيرة النمو العمراني - التجاري للبلدة – المرفأ، بعد إصدار المفتين العثمانيين تحت ضغط الجند وموظفي جهاز الدولة عليهم الحكم الشرعي، في عام 1132هـ/ 1720م تقريبًا، فتاوى بإباحة التبغ[112]. وقد جعل ذلك اللاذقية أغنى من مركز الولاية بطرابلس[113]، إذ شهد نموّ مدينة طرابلس انحدارًا كبيرًا بسبب تراجع مكانة مرفئها وعوائده، ما سيفسر تشديد مركز الولاية بطرابلس على مقاطعاته، ولا سيما المقاطعات الجبلية التابعة له لتحصيل الضرائب منه، وهو ما سيدشن ما يمكن تسميته بدء تاريخ حملات المركز على الجبل في العقدين الأولين من القرن التاسع عشر، وهي حملات شكّلت الأساس الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي الموضوعي لانهيار السلام العثماني - النصيري في الجبل طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإعادة تشكّل مظلومية الجبل، وتقديم الوعي النصيري لها في صيغة مظلومية تاريخية.

أدّى نموّ زراعة التبغ الهادفة إلى التصدير إلى تطوير العلاقات الخلفية والأمامية بين زراعة الجبل التصديرية والمدينة - المرفأ. وارتفعت وتيرة التتجير مع اكتشاف نوع جديد من التبغ الجبلي هو التبغ الجبلي المدخّن الذي أُطلق عليه محليًا الاسم "أبو ريحة"، والذي لقي إقبالًا كبيرًا عليه في السوق المصرية، بينما كانت نوعيته التقليدية السابقة مقتصرةً على نوع "جدار" أو "شك البنت".

107 كان قد ألحق بها صلاح الدين الأيوبي دمارًا ماحقًا، ثم انتعشت في القرن الرابع عشر، وكانت كما يشير إليها ابن فضل الله العمري (ت. 749هـ) "مدينة صغيرة عامرة، آهلة، حسنة". انظر كتابه: **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق كامل سليمان الجبوري، مج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ص 20.
ثم غدت البلدة شبه خربة ومهجورة بعد حملة تيمورلنك في عام 1400م، وانتعشت قليلًا في الحقبة المملوكية، حيث كانت فيها الدكاكين والحمامات العامرة في زمن رحلة الأشرف قايتباي إلى الشام في سبعينيات القرن الخامس عشر (882هـ) التي دوّنها ابن الجيعان تتجاور مع الدكاكين والحمامات الخربة، كما كانت قلاعها الثلاث المتلاصقة والواسعة الفناء خربةً، وهو ما يشير إلى تدني كثافتها السكانية. انظر: ابن الجيعان (القاضي بدر الدين أبو البقاء محمد بن يحيى)، **القول المستظرف في سفر مولانا الملك الاشرف أو (رحلة قايتباي إلى بلاد الشام)**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (طرابلس: جروس برس، 1984)، ص 58. وبحلول الفتح العثماني للشام رصد جبرائيل سعادة الوضع المتأخر جدًا لمدينة اللاذقية إلى حدّ قوله إنها كانت "مهجورة تقريبًا"، سعادة، ص 27.

108 أورده يلماز أوزتونا، **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري**، ترجمة عدنان محمود سلمان ومراجعة محمود الأنصاري، مج 4، ج 4 (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ص 802.

109 قارن بـ: اللاذقي، ص 33.

110 المرجع نفسه، ص 209.

111 Adel Ismail, *Documents diplomatique et consulaires*, tome. 4, Consulat de France a Tripoly 1769-1815 (Beyrouth: Dar Gandourm, 1976), p. 378.

112 وخصوصًا بعد أن أصدر المفتون العثمانيون فتاوى بتحليل الدخان. قارن بـ: محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية، ص 275.

113 Ismail, p. 377.

وفي سياق هذا الاكتشاف، تطورت صادرات التبغ في القرن الثامن عشر[114]، وقد ارتبط الجبل بالسوق العالمية عن طريق هذا الإنتاج الذي كان يتوسط الاتجار به تجار بلدة - مدينة اللاذقية. وأنشأت هذه العلاقات التجارية بين البلدة - المرفأ والجبل شراكةً تجاريةً بين تجار اللاذقية وشيوخ الجبل. وقدّرت مذكرة فرنسية لأوغيست أندريا Auguste Andrea، في أواخر أيار/ مايو 1812، حول الأوضاع الإدارية والاقتصادية لمقاطعات لواء طرابلس عدد مزارع اللاذقية بنحو ثلاث عشرة مزرعةً، تضم نحو أربعين قريةً، يلتزم "شيوخها" بدفع "ضرائبها" للمتسلم، وتصفهم المذكرة بـ "كبار المزارعين". ولا شك في أنّ "الشيوخ" الذين تشير إليهم المذكرة لم يكونوا "المشايخ" بالمعنى السياقي المحلي للشيخ الديني في الجبل، بقدر ما كانوا "المقدمين" المحليين الذين تصفهم المذكرة بأنهم كان لهم في مناطقهم الجبلية من القوة ما يمكّنهم من الامتناع عن أن يَفُوا بتسديد التزاماتهم المالية للمتسلّم. ويُفهم من سياق المذكرة أنّ هذه المزارع والقرى كانت في الجبل، وليس في سهلي جبلة واللاذقيّة القابليْن، بالنظر إلى طبيعتهما الجغرافية السهلية، ومتاخمتهما للمركز في اللاذقية للخضوع لتسديد التزاماته المالية الأميرية[115].

نمَا في سياق هذه العلاقة دور المقدمين في مجتمعاتهم المحلية، كما نمَا النشاط التجاري لمرفأ اللاذقية بفعل نموّ القوى التجارية المرتبطة بالاتجار بالتبغ وتمويل زراعته، إذ أدّت زراعة التبغ القابل للتصدير إلى تأليف تجار اللاذقية وأعيانها تحت إشراف الدولة "كرخانة الدخانة" باللاذقية، كشركة تحتكر عمليات شراء التبغ والاتجار به وتصديره[116]، مقابل تعهّد تجارها بتوفير أموال "الجردة" بشكل مقطوع، أيْ تقديم لوازم الحجاج إلى آخر حدود أرض الشام[117]. وارتبط تطور دور الكرخانة بتطور صادرات التبغ، ولا سيما إلى مصر التي كانت تستورد سنويًا منه كميات كبيرةً لتلبية الطلب الداخلي الكثيف نظرًا إلى جودته مقارنةً بالتبغ البلدي، وانتشار التدخين في المدن المصرية حتى في أوساط النساء. فقد صدّرت اللاذقية، في عام 1799م، نحو أربعة آلاف بالة زنة كل منها أربعمئة رطل، بينما راوحت صادرات صور إلى السوق المصرية في ذلك العام نفسه بين 400-500 بالة[118].

شكّل ذلك الأساس الموضوعي الاقتصادي لتحوّل الكرخانة إلى لاعب اقتصادي - سياسي أساسي في العلاقة الجديدة بين تجار اللاذقية وسلطات الولاية. ووصل هذا الدور إلى ذروته بتمكّن أحد أبرز أقطاب الكرخانة، وهو المسيحي الأرثوذكسي حنا كبة، من

---

114 كان محصول التبغ على نوعين "الجبلي" وهو المدخّن و"جدار" أو "شك البنت"، وبرز القسم الشمالي الوعر من الجبل، وتحديدًا مناطق التركمان والصهاونة وبيت الشلف، أو ما سيشكل لاحقًا قضاء صهيون، بوصفه أكبر منتج له بنوعيه، ولا سيما النوع الأول. اللاذقي، ص 178. وكان نوع "شك البنت" يُسوّق بحالته الطبيعية من دون أيّ قيمة مضافة إليه. لكن منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر، برز نوع جديد منه، مصادفةً، يتسم بقيمته المضافة التي جعلته قابلًا للتصدير هو التبغ المدخن، أو ما أُطلق عليه "أبو ريحة". وبرز القسم الشمالي من الجبل بوصفه أكبر منتج له بنوعيه، ولا سيما بعد اكتشاف التبغ المدخّن فيه. اللاذقي، ص 178. ويشير اللاذقي إلى أنّ الجبل أظهر العصيان في عام 1744م، ما تسبب بعدم بيع محصول التبغ في أسواق اللاذقية، فعلّقه الفلاحون على سقوف بيوتهم، وفي الشتاء تأثر المحصول المعلّق بدخان التدفئة، فغدا لونه أسود، فبيع بأسعار متهاودة، لكنه وافق إقبالًا عليه في مصر، ما دفع إلى إقبال التجار والمستثمرين على تشجيع إنتاجه بهدف التصدير. اللاذقي، ص 214. قارن بـ: محمد رفيق بك ومحمد بهجت بك، **ولاية بيروت، القسم الشمالي 2، ألوية طرابلس واللاذقية**، ج 2، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1987)، ص 452. والمشترك في رواية اللاذقي ورواية مؤلفي ولاية بيروت هو انقطاع تجارة التبغ، واكتسابه اللون الأسود نتيجة التبخير مصادفةً، ما جعله محصولًا قابلًا للتصدير بسبب ارتفاع الطلب عليه.

115 Ismail, p. 377.

116 كانت الشركة تحت مراقبة الحكومة مختصةً بتمويل إنتاجه وتسويقه، وقد عُرفت باسم "كرخانة الدخان". وكانت الكرخانة "مؤسسة كاملة تحت إدارة نظّار ووكلاء وكتاب وخانات تخزين من قبلها"، "فلا يمكن لأحد أن يبتاع شيئًا منه من زرّاعه خارجًا عن الكرخانة"، وكان المساهمون في هذه الشركة مسجلين لدى الحكومة المركزية في الأستانة، ويتلقى كل منهم سنويًا "جبةً مزركشةً على طوقها اسمه بقصب الفضة". وقد حصلوا على عوائد وفيرة بسبب مزايا الاحتكار ومحدودية نفقات "مصاريف الإنتاج". اللاذقي، ص 178-179.

مقابل تعهدهم بتوفير أموال "الجردة" بشكل مقطوع، أي تقديم لوازم الحجاج إلى آخر حدود أرض الشام. المرجع نفسه، ص 217.

117 المرجع نفسه، ص 217. كانت تكلفتها تبلغ نحو 750 كيسًا أو 3750 جنيهًا، هاشم عثمان، **تاريخ اللاذقية (637هـ-1946م)**، (دمشق: وزارة الثقافة، 1996)، ص 62. و"الكيس" مصطلح عثماني يشير إلى وحدة حسابية في الخزينة الأميرية تساوي 500 قرش. حول معادلة الكيس للنقد قارن بـ: كامل البالي (الشهير بالغزي)، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، ج 3 (حلب: المطبعة المارونية، د. ت)، ص 320.

118 نوفل نوفل الطرابلسي، **بلاد الشام في عصر محمد علي باشا 1831-1841**، تحقيق أسد رستم، جمع وتقديم وفهرسة لمياء رستم شحادة (بيروت: المكتبة البولسية، 1995)، ص 242.



الحصول على متسلمية اللاذقية، وتولي حكمها بالفعل بين أواخر القرن السابع عشر حتى عام 1803[119]. وفي مرحلة كبة، كانت اللاذقية قد تحوّلت بفضل عائدات جمركها إلى "محاسبة" مرتبطة بها مباشرةً، وليس عبر مركز الولاية في طرابلس[120]. وحدث ذلك أثناء تطوير الباب العالي لوظيفة الدفتردار العثماني المركزي إلى مؤسسة، في سياق مرحلة إصلاحات السلطان سليم الثالث (1789-1807) التي توّجها إحداثه لما سُمي "نظامي جديد" عسكريًا و"إيراد جديد خزينه سي" (خزانة الإيراد الجديد) ماليًا[121]، وكانت كرخانة اللاذقية من أوضح موارد مؤسسة "إيراد جديد خزين"، بالنظر إلى كونها مؤسسةً تخضع لرقابة الدولة المالية واهتمامها المباشر. وفي الحصيلة، انتهت مغامرة كبة بقتله في عام 1803 من قبل أحد القادة الإنكشاريين[122].

ثالثًا: محاولة تركيب

مثّل التحول الاستثماري العثماني لجبل العلويين؛ من النظام التيماري إلى نظام الالتزام في القرن السابع عشر الأساسَ الموضوعي التاريخي لإعادة تشكيل مقدمي الجبل وقادته المحليين في نوع من أعيان عثمانيين ريفيين محليين يحظون بالوظيفة الأساسية للأعيانية العثمانية، بغضّ النظر عن انتمائهم المذهبي الديني الإسلامي "الهرطقي" في المنظور الفقهي العثماني المؤسسي للجماعات الإسلامية غير السُنيّة. وتتمثّل هذه الوظيفة في التوسط بين المركز العثماني للولاية أو اللواء (السنجق) والمجتمعات المحلية للجبل. وقد تشكّلت في سياق عملية التحول الاقتصادية - الاجتماعية شريحة "خير بك" التي حمل لقبها عدة مقدمين عشائريين نصيريين في الجبل بقسميه الشمالي (وقاعدته جبلة) والجنوبي (وقاعدته صافيتا)، يعرف بعض مَن ينتمون إليها بـ "الأمراء" و"المقدمين" و"الشيوخ". وترافق تطور مضمون هذا اللقب على مختلف أشكاله، بوصفه يدل على المكانة الاجتماعية والوظيفية الأعيانية العثمانية الجديدة، مع تحوّل هؤلاء المقدمين من ملتزمين ثانويين أو من الباطن إلى ملتزمين مباشرين بموجب "حجة شرعية"، أو عقد نظامي مسجل وموثق في المحكمة الشرعية بطرابلس.

لم يكن التحول من النظام التيماري إلى نظام الالتزام مجرد تحوّل اقتصادي في أسلوب تحصيل المركز العثماني للضرائب الأميرية ينحصر في حدود نوع من "خصخصة" محلية للاستثمار والجباية بدلًا من الموظفين العثمانيين أو الجباة "المباشرين"، بل كان تحوّلًا اقتصاديًا – اجتماعيًا – سياسيًا مركّبًا، تحوّلت فيه السلطة المحلية من أرباب التيمارات الذين كانوا يُعتبرون موظفين عثمانيين إلى أعيان الجبل المحليين الذين غَدوا ملتزمين، ومن ثمّ متعاقدين مع المركز العثماني مباشرةً، من دون المرور بحلقة وسيطة من الملتزمين، وهو ما برز بوضوح خلال القرن الثامن عشر الذي يمكن القول إنه قرن "عصر" الأعيان النصيريين العثمانيين المحليين الريفيين في الجبل.

كانت وتيرة هذا التحول في القسم الجنوبي من الجبل (مقاطعة صافيتا) أسرع منها في قسمه الشمالي (لواء جبلة). فلقد بدأ هذا التحول بالتدريج في صافيتا بدايةً من ثلاثينيات القرن السابع عشر، طردًا مع تصفية الملتزمين القدامى من آل سيفا ولاة طرابلس، وبرزت فيه عائلة آل شمسين التي حمل ملتزموها لقبَي "خير بك" و"الشيخ"، غير أنهم فضلوا حمل لقب "الشيوخ"، بينما لم يبرز تشكّل شريحة أعيان "خير بك" في القسم الشمالي من الجبل إلا في وقت متأخر من القرن السابع عشر مع تغير إنتاجه الزراعي بنيويًا أو هيكليًا إلى زراعة التبغ القابل للتصدير.

---

119 اللاذقي، ص 217-218.

120 Ismail, p. 379.

قارن بـ: سعادة، ص 24.

121 بنحادة، ص 115، 132.

122 اللاذقي، ص 217-218.

وبحلول أواخر القرن السابع عشر، كان مقدمو الجبل قد تحوّلوا إلى ملتزمين متعاقدين مباشرةً مع المركز العثماني، ما ترتب عليه اعتراف المركز العثماني بسلطاتهم المحلية من جهة، وبتكوينهم فصائل عسكريةً داعمةً لتحصيل الأموال وفرض الأمن وبتثبيت قيادتهم لعشائرهم من جهة ثانية. ونتج من ذلك، بحلول الربع الأخير من القرن السابع عشر، تطور وظائف هؤلاء الملتزمين إلى الاضطلاع بوظائف السلطة العامة في المجال الاستثماري الإعماري والأمني، ولا سيما الوظيفة الأمنية، ما حوّلهم إلى حكام محليين لمجتمعاتهم المحلية نيابةً عن القائمقام العثماني.

وخلال عملية التحول المذكورة، توارت ضريبة القرش "شبه الذميّة"، على الأقل ظاهريًا، من العقود أو الحجج الالتزامية الممنوحة للتزمين نصيريين في مناطق خاضعة لهذه الضريبة منذ العهد المملوكي، وبرزت نتائج التحول من النظام التيماري "المباشر" إلى نظام الالتزام بواسطة ملتزمين محليين تحوّلوا إلى أعيان عثمانيين محليين ريفيين في حلول ما يمكن تسميته السلام العثماني في جبل العلويين طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، بحيث إنّ الذي خلخل هذا السلام في بعض الفترات هو الصراع التقليدي على الموارد والهيمنة بين العشائر النصيرية، وليس السلطات العثمانية. ولن يتخلخل هذا السلام بنيويًا إلا مع العقد الأول في القرن التاسع عشر، طردًا مع مزيج مركب من إخضاع ملتزمي الجبل لدفع الضرائب وتوسّع سلطة أولئك في مجتمعاتهم المحلية، واضطلاعهم بأدوار سياسية وعسكرية في منظومة ولاية الشام العثمانية، ليكون هذا القرن الأخير قرن الحملات العثمانية التدميرية مجهزًا على السلام العثماني في الجبل، والقرن الذي نشأت فيه أصول المظلومية "الحديثة" للجبل. وهو ما سنبحثه في دراسة تالية.





المراجع

العربية

- ابن الجيعان، بدر الدين. **القول المستظرف في سفر مولانا الملك الاشرف أو (رحلة قايتباوي إلى بلاد الشام).** تحقيق عمر عبد السلام تدمري. طرابلس: جروس برس، 1984.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، اعتنى به محمد عثمان، ج 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- أبو حسين، عبد الرحيم. **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني، وثائق دفتر المهمة 1546-1711.** بيروت: دار النهار، 2005.
- أورهونلو، جنكيز. **إسكان العشائر في عهد الامبراطورية العثمانية.** ترجمة فاروق مصطفى. دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2001.
- أوزتونا، يلماز. **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري**. ترجمة عدنان محمود سلمان ومراجعة محمود الأنصاري. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010.
- أوغلي، خليل ساحلي. **من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين.** إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2000.
- أولسن، روبرت دبليو. **حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية (1718-1743)**. ترجمة عبد الرحمن الجليلي. الرياض: دار العلوم للطبعة والنشر، 1983.
- إينالجك، خليل. **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار.** ترجمة محمد الأرناؤوط. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014.
- البالي، كامل. **نهر الذهب في تاريخ حلب.** حلب: المطبعة المارونية، د. ت.
- باموك، شوكت. **التاريخ المالي للدولة العثمانية.** ترجمة عبد اللطيف الحارس. بيروت/ طرابلس، ليبيا: المدار الإسلامي، 2005.
- **البلاد العربية في الوثائق العثمانية: النصف الأول من القرن 10هـ16م.** إعداد وترجمة فاضل بيات. تقديم خالد أرن. إسطنبول: إرسيكا، 2011.
- بنحادة، عبد الرحيم. **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة.** الدار البيضاء: دار اتصالات سبو، 2008.
- بيات، فاضل. **الدولة العثمانية في المجال العربي: دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصرًا (مطلع العهد العثماني-أواسط القرن التاسع عشر)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- حرفوش، حسين. **خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** (مخطوطة).
- الحصري، ساطع. **البلاد العربية والدولة العثمانية.** ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1960.
- حمادة، سعدون. **الثورة الشيعية في لبنان 1685-1710.** بيروت: دار النهار، 2012.
- حوراني، ألبرت. "الإصلاح العثماني وسياسات الوجهاء". في: **الشرق الأوسط الحديث، طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا 1789-1918.** إشراف ألبرت حوراني، وفيليب خورين، وماري ويلسون. دمشق: دار طلاس، 1996.

- الخانقاه، محمد مكي بن عبد الباقي. **حوادث حمص اليومية (1100-1136هـ/ 1688-1723م)**. تحقيق منذر الحايك. دمشق: صفحات للنشر والتوزيع، 2012.
- خوري، فيليب. **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق 1860-1920**. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993.
- خوندة، محمد. **تاريخ العلويين وأنسابهم**. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004.
- الدمشقي، الحافظ بن كثير. **البداية والنهاية**. وثّقه وقابل مخطوطاته علي محمد عوض وآخرون. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- الدويهي، إسطفان. **تاريخ الأزمنة**، تحقيق الأباتي بطرس فهد. ط 3. بيروت: دار لحد خاطر، د. ت.
- رافق، عبد الكريم. "القوى المحلية وعلاقتها بالمركز". في **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس: مطبعة جامعة الدول العربية بالمعادي، 2008.
- رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون 1516-1926**. دمشق: د. ن، 1974.
- **رحلة ابن بطوطة: المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. اعتناء درويش الجويدي. بيروت/ صيدا: المكتبة العصرية، 2011.
- رفيق بك، محمد. ومحمد بهجت بك، **ولاية بيروت، القسم الشمالي 2، ألوية طرابلس واللاذقية**. بيروت: دار لحد خاطر، 1987.
- سعادة، جبرائيل. **محافظة اللاذقية**. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ت.
- سميث، غولد. **دائرة الخوف: العلويون السوريون في الحرب والسلم**. ترجمة عامر شيخوني. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016.
- الشدياق، طنوس. **أخبار الأعيان في جبل لبنان**. وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني. إشراف نظير عبود. تحقيق مارون رعد. بيروت: دار نظير عبود، 1993.
- صباغ، عباس. **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية: الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين**. بيروت: دار النفائس، 2011.
- الصفدي، أحمد بن محمد الخالدي. **لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني**. تحقيق أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1985.
- صقر، منير عبد الحميد. **تاريخ صافيتا في العهد العثماني 922-1337هـ/1516-1918م**. دمشق: دار العرّاب، 2012.
- الصمد، قاسم. "نظام الالتزام في ولاية طرابلس في القرن 18، من خلال وثائق سجلات محكمتها الشرعية". ورقة مقدمة في "المؤتمر الأول لتاريخ ولاية طرابلس إبان الحقبة العثمانية 1516 – 1918". قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثالث في الجامعة اللبنانية. في 27-28/1995.

- الطرابلسي، نوفل نوفل. **بلاد الشام في عصر محمد علي باشا 1831-1841.** تحقيق أسد رستم، جمع وتقديم وفهرسة لمياء رستم شحادة. بيروت: المكتبة البولسية، 1995.
- الطويل، محمد أمين غالب. **تاريخ العلويين.** بيروت: دار الأندلس، د.ت.
- عثمان، هاشم. **تاريخ اللاذقية (637هـ-1946م).** دمشق: وزارة الثقافة، 1996.
- علي حسن، أحمد. **حمين خلال ثلاثة قرون.** طرطوس: دار إياس، 1998.
- العمري، ابن فضل الله. **مسالك الأبصار في مسالك الأمصار.** تحقيق كامل سليمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية.** القاهرة: دار المعارف، 1969.
- كرد علي، محمد. **خطط الشام.** دمشق: مؤسسة النوري، د. ت.
- اللاذقي، إلياس صالح. **آثار الحقب في لاذقية العرب.** تحقيق وتقديم إلياس جريج. بيروت: دار الفارابي، 2013.
- مشاقة، ميخائيل. **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب.** تحقيق أسد رستم وصبحي أبو شقرا. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1985.
- مكي، محمد علي. **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني.** ط 6. بيروت: دار النهار، 2006.
- هواش، محمد. **عن العلويين ودولتهم المستقلة.** الدار البيضاء: دار النشر للتاريخ الحديث، 1997.
- وينتر، ستيفان. **الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني (1516-1788).** ترجمة محمد حسين المهاجر. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016.

الأجنبية

- Ismail, Adel. *Documents Diplomatiques Et Consulaires Relatifs À L' Histoire Du Liban.* Tome 4. Consulat De France À Tripoly 1769-1815. Beyrouth: Éditions Des Oeuvres Politiques et Historiques, 1976.
- Lyde, Samauel. *The Asian mystery*. London: Longman and Roberts, 1860.
- Winter, Stefan. "The alawis in the ottoman period," in: Michael Kerr & Craig Larkin (eds.). *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant.* London: C. HURST & Co., 2015.



عبد الهادي رجائي سالمي | *Abdelhadi Radjai Salmi

معاهدة السلام بين إيالة الجزائر ومملكة السويد عام 1729

The 1729 Peace Treaty between the Eyalet of Algiers and the Kingdom of Sweden

يسلط هذا البحث الضوء على معاهدة السلام والتجارة التي عقدت بين الجزائر والسويد في عام 1729، والتي تعد أول معاهدة بين مملكة السويد ودولة من العالم الإسلامي. ويناقش البحث الأوضاع والحيثيات في المفاوضات والإجراءات التي حرصت السويد على اتباعها من أجل إنجاح عملية التفاوض، وكيف تم الاتفاق على عقد السلم بين البلدين، وبخاصة إذا علمنا أن الجزائر والسويد لم تكونا في حرب معلنة بالمفهوم المعاصر، ولكنها أحوال العصر التي أجبرت الطرفين كليهما على التخندق في أحد جانبي الصراع الدائر آنذاك بين العالم الإسلامي ونظيره المسيحي. يحاول هذا البحث أن يثبت عكس ما هو معروف من أن أول علاقة رسمية بين الجزائر ومملكة السويد تعود إلى بداية ستينيات القرن العشرين.

كلمات مفتاحية: الجزائر، مملكة السويد، معاهدة السلام، الدولة العثمانية، جورج لوجي.

This paper explores the "Treaty of Peace and Commerce" which was joined by the Eyalet of Algiers and the Kingdom of Sweden in 1729. The author details the day-to-day negotiations which built up to the final accord (the first of its kind between Sweden and a state in the Islamic world) as well as the measures which the Swedes took to ensure that the agreement was a success. Of particular note is that the Treaty did not come at the end of what could be understood, in today's terms, to be a war. Breaking with the dominant tradition which dates Sweden-Algeria relations to the post-independence era, this paper roots these ties firmly in the 17th Century, at the first attempts of Sweden to pay ransom for its sailors held captive in Algerian jails.

Keywords: Sweden, Peace agreements, the Ottoman Empire, George Lugi.

* طالب دكتوراه في قسم التاريخ، جامعة الجزائر وباحث في معهد دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، جامعة مرمرة، تركيا.
PhD Candidate at Department of History-University of Algiers and researcher at the Institute of Middle East and Islamic World Studies at Marmara University, Turkey.

مقدمة

اتجهت أغلب الدراسات التاريخية في الجزائر إلى البحث في مجموع الأفعال وردّات الأفعال التي تمّت بين إيالة الجزائر العثمانية والكيانات الأوروبية المتوسطية، في ما يُعرف بـ "العلاقات" أو "الروابط"، وتجنّبت هذه الدراسات – لسبب أو لآخر - الخوض في العلاقات التي كانت قائمة بين محروسة الجزائر والدول الأوروبية الشمالية، ولا سيّما الإسكندنافية منها. ربما يرجع هذا القصور في الدراسات إلى تأخر الاتصال الرسمي بين هذه الدول والدول المغاربية، مقارنة بالعلاقات بالدول المتوسطية التي وُجدت منذ أقدم الأزمنة، فأوّل معاهدة جمعت دولة إسكندنافية وإيالة مغاربية كانت في عام 1729 عندما اتفقت الجزائر والسويد على ترسيخ سلم وصداقة ثابتين؛ يضمن للجزائر مردودًا قارًا من الإتاوات ومعدّات الإنشاءات البحرية، ويسمح للثانية بعبور سفنها التجارية الآمن؛ ليس إلى المتوسط فقط، بل إلى الموانئ الآسيوية، كذلك، مرورًا بالأطلسي.

تاريخ العلاقات الجزائرية - السويدية

صحيح أن العلاقات الرسمية بين مملكة السويد والجزائر بدأت في النصف الأول من القرن الثامن عشر، إلا أن بوادر رغبة المسؤولين السويديين في الاتصال بهذه الإيالة ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وتمثل ذلك بمشروع غرفة التجارة السويدية في جمع تبرعات مالية في 1668[1]، من أجل تحرير الأسرى السويديين في الجزائر، والبدء في مفاوضات مع "ديوان الجزائر". وقد كلفت غرفة التجارة المفاوض اليهودي أزويدا المقيم في أمستردام، والسويدي إيوساندر بالقيام بهذه المهمة، غير أن الحظ لم يسعفهما فور انطلاقهما؛ فقد ألغيت الرحلة بسبب عرقلة الجليد لسفينتهما؛ ما منعهما من مواصلة الإبحار، إضافة إلى بعض العوامل السياسية التي ساهمت في فشل البعثة. لذا، حُضّر لرحلة أخرى في السنة التالية (1669)، ولكنها هذه المرة كانت بقيادة يونس باركمان، غير أنها فشلت كذلك بسبب معارضة بعض أصحاب النفوذ من السياسيين الذين احتجّوا بأن سلمًا مع الجزائر يمكن أن يسبب امتعاضًا في هولندا وإنكلترا[2]. لهذا، وتبعًا لولاء السويد للقوى الأوروبية الكبرى؛ تأجّل مشروع توقيع معاهدة تربط السويد بالجزائر إلى عشرينيات القرن الثامن عشر.

وعلى الرغم من هذه الانتكاسات، فإنّ السويديين لم يتوانوا عن طَرْق باب الجزائر، فبادر هذه المرة قنصل السويد في ليفورنه السّيد بول لوخنر، بتقديم عرض لغرفة التجارة السويدية بتمثيلها في مفاوضات محتملة مع الإيالات المغاربية حول قضايا الأسرى والسفن المحتجزة. وبالفعل، وافقت الغرفة على ذلك، وسرعان ما شرع القنصل في 1722 في محادثات سلام مع البلدان المغاربية، وبخاصة الجزائر "بصفتها أقوى هذه الدول"[3]، وبعد أربع سنوات من ذلك، أي في 1726، أرسل القنصل رسالة إلى السلطات السويدية يشير فيها إلى أن الإيالات بدأت تُظهر نوعًا من التجاوب. لكن هذه المفاوضات فشلت نتيجة سيرها البطيء الذي لم يرْقَ إلى توقعات ستوكهولم، كما أن القادة المغاربيين اشترطوا اتفاقية تكون محصورة بسنوات محدّدة، وعدد معين من السفن السويدية المسموح لها بدخول المتوسط، أضف إلى ذلك فقدان القنصل لوخنر أهليّته ومصداقيّته، بعد أن اكتُشف أنه كان يختلس أموالًا من الصندوق المخصّص لفدية الأسرى

1 Leos Müller, *Consuls, Corsairs, AND Commerce: The Swedish Consular Service and Long-distance Shipping 1720-1815*, Studia Historica Upsaliensia (Uppsala: Uppsala University, 2004), p. 56.

2 Joachim Östlund, "Swedes in Barbary Captivity: The Political Culture of Human Security, CIRCA 1660-1760," *Historical Social Research*, vol. 35, no. 134 (2010), p. 153.

3 Ali Tablit, *North African states 1757 Manuscript* (Algiers: Thala Editions, 2008), p. 37.

السويديين، فما كان من السلطات السويدية إلا أن سحبت الثقة منه، وكلّفت المدعو جورج لوجي بقيادة المفاوضات قبل أن يُعفى لوخنر من خدماته كقنصل في كانون الثاني/ يناير 1727[4].

سعي السويد لعقد معاهدة مع الجزائر

قبل أن نشرع في الحديث عن المعاهدة السويدية الجزائرية والمفاوضات الأخيرة التي سبقتها، نظن أنّه من اللاّئق أن نبحث في الأسباب التي دفعت السويد إلى التفكير في هذه الخطوة. فقد أقرّ الدّستور السويدي لسنة 1720 قرارين مهمّين لتنظيم التجارة البحرية؛ أوّلهما قانون الملاحة السويدي، وثانيهما تأسيس مكتب المواكبة في 1724 لتنظيم عملية إبحار السفن السويدية في مواكب[5]، وهو الإجراء الذي اعتمدته السويد في إبحارها في المتوسط منذ أواخر القرن السابع عشر[6]. فإضافة إلى تنظيم المواكب المتجهة جنوب رأس فانستير[7]، كان واجبًا على المكتب أن يهتم بفدية الأسرى السويديين في شمال أفريقيا، وأن يُموّل مفاوضات السلام مع الإيالات المغاربية[8]، وبخاصة بعد المعاهدة الهولندية الجزائرية في 1726. فقبل هذه المعاهدة، كانت السفن الهولندية والسويدية المتجهة إلى المياه الدافئة تنتظم في قوافل متّحدة لتتعاون على التصدّي لهجمات القراصنة[9]، لكن بنود المعاهدة مَنعت هولندا من حماية سفن دول أخرى غير سفنها، فتُركت بذلك المراكب التجارية السويدية لتواجه مصيرها وحدها في المتوسط. لهذا رأت السلطات في ستوكهولم أنّ الوقت قد حان لتأسيس علاقات رسمية بدول شمال أفريقيا بدءًا بالجزائر، لحماية تجارتها ولتقليص التكاليف الباهظة لعمليتي المواكبة البحرية وفدية الأسرى[10]، فالقراصنة الجزائريون والمغاربة لم يهددوا الأمن القومي للسويد، بل هدّدوا أمنها الاقتصادي[11].

بفقدان لوخنر ثقة السلطات السويدية وتعيين لوجي مكانه، تدخل المفاوضات مرحلتها الأخيرة التي سينتج منها توقيع معاهدة الصلح. أمّا جورج لوجي، فهو تاجر أسكتلندي كان يقيم في ستوكهولم، يمتاز بمعرفة جيّدة بشؤون المتوسط[12]. فقد وُلد جورج لوجي في أسكتلندا، وعندما اشتد عوده، أصبح ربانًا لسفينة صغيرة، عمل بواسطتها في تجارة التهريب مع الإيالات المغاربية، مُزوّدًا إيّاها بالمعدّات الحربية والمواد اللازمة لصناعة السفن، واستمر على هذا الحال مدة من الزّمن، حتى قُبض عليه في هولندا وزُجّ به في السجن بتهمة التجارة بمواد حربية من دون رُخصة. بعد ذلك استطاع أن يتّصل بالسفير السويدي في هولندا عارضًا عليه خدماته، فتمكن السفير

---

4 Müller, *Consuls, Corsairs, AND Commerce,* p. 119.

5 Östlund, p. 155.

6 Leos Müller, "Swedish shipping in southern Europe and peace treaties with North African States; an Economic security of perspective," *Historical Social Research*, vol. 35, no. 134 (2010), p. 193.

7 رأس فانستير هو أقصى نقطة في شمال غرب إسبانيا، بالإسبانية Fenestere التي تعني نهاية الأرض.

8 Müller, *Consuls, Corsairs, AND Commerce,* p. 68.

9 يجدر بنا هنا التفريق بين مفهوم القرصنة المتعارف عليه في المشرق العربي الذي يعني Piracy أي لصوصية البحر، والقرصنة بمفهومها الصحيح والمتعارف عليه في المغرب العربي وأوروبا، أي Course للمهنة، وCorsaires أو Privateers للذين يمتهنونها. فالقرصنة عمل شرعي وقانوني مرخص ومنظّر له من طرف الدولة، يمكن وصفها بحرب اقتصادية ضد العدو من أجل استنزاف ثرواته وقطع التموين عنه، ولأن هؤلاء القراصنة لا يتلقون تموينًا من الدولة، فقد أعطي لهم الحق في اغتنام كل ما يجدونه في سفينة العدو. أمّا لصوص البحر فهم الذين يهجمون على كل ما يجدونه في طريقهم من دون تمييز، ومن دون الاعتراف بأي سلطة فوقهم. ومع الأسف؛ فإن مدرسة التاريخ المشرقية ما زالت حتى الآن لا تفرّق بين المفهومين، بل تجمعهما كليهما في مصطلح واحد؛ هو القرصنة. للاستزادة حول الموضوع، انظر: عبد الهادي رجائي سالمي، "العلاقات الجزائرية الإسكندنافية في الفترة العثمانية 1142-1206هـ/ 1729-1792م"، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2014-2015، ص 32-38.

10 Müller, "Swedish shipping in southern Europe," p. 194.

11 Ibid., p. 201.

12 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, p. 58.

من إطلاق سراحه ثم إرساله إلى ستوكهولم بصفته قادرًا على توقيع معاهدات مع إيالات المغرب العربي، وهناك حصل على الجنسية السويدية وأُرسل إلى المنطقة المغاربية للبدء في المفاوضات[13].

وهنا يجدر بنا طرح السؤال التالي: متى تمّ حرمان لوخنر الثقة به في قيادة المحادثات والتعويض عنه بلوجي؟ لا نعرف ذلك بالتحديد، لكنّنا نقدّر أنّ الأمر كان أواخر 1726، أي قبل أن يُعفى لوخنر من خدماته في كانون الثاني/ يناير 1727. وفورَ تعيينه؛ استقر لوجي في ليفورنه ليتّخذها مُنطلقًا لمفاوضاته. كما أرسلت السلطات السويدية أمير البحر جونفون أوتفال في تشرين الأول/ أكتوبر 1727 سفيرًا كامل الصلاحيات ليمكث في مرسيليا[14]، من أجل الإشراف على المفاوضات، ولينتظر الضوء الأخضر من لوجي كي يُبحر إلى الجزائر لتوقيع المعاهدة، وقد أُمِر أوامرَ صارمةً بإخفاء نيّاته قدر الإمكان عن القوى الأوروبية الأخرى[15]؛ لكي لا تحاول عرقلة المفاوضات. فمهادنة الجزائر لدولة جديدة؛ تعني أنها ستحاول قطع علاقاتها بدولة أخرى[16]، أو تركيز حملاتها على الدول التي تُعَدُّ دائمًا عدوّة، كإسبانيا والإمارات الإيطالية ومالطة، فلا يمكن للجزائر أن تهادن جميع الدول في الوقت نفسه لأن ذلك يضرّ مصالحها وينقص موارد القرصنة[17].

ولكي تعقد دولة أوروبية معاهدات مع دول شمال أفريقيا، كان عليها اتباع إجراءات وخطوات للوصول إلى ذلك، لتغدو هذه الخطوات، فيما بعد، الأساس في أي محاولة للتواصل مع الإيالات المغاربية في القرن الثامن عشر. ويمكن أن نلخص هذه الإجراءات كالتالي:

- توقيع معاهدة مع الباب العالي أو، على الأقل، وضع بنود فيها تخص الإيالات المغاربية لكي تساعدها على الضغط على هذه الإيالات، وقد أقدمت السويد على مثل هذه الخطوة مع بداية القرن الثامن عشر عندما تحالفت مع الدولة العثمانية ضد روسيا، ساهم هذا الحلف - إضافة إلى الروابط الاقتصادية - في دفع الجزائر، ثم باقي الإيالات من بعدها إلى قبول علاقات سلمية بالسويد[18]. فحسب دافيد

---

13 Tablit, *North African states,* p. 21.

14 تأسّست القنصلية السويدية في مارسيليا عام 1731، أي بعد 3 سنوات من توقيع السلم مع الجزائر، وكان الهدف منها بناء تجارة مع المشرق، وتثبيت معاهدات سلم مع الإيالات المغاربية المتبقية، بعد أن أدّت دور القاعدة في المفاوضات السابقة مع الجزائر، انظر:
Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, pp. 115-116.

15 Ibid., p. 58.

16 بعد توقيع هامبورغ معاهدة سلام مع الجزائر عام 1751، راسل القنصل الدانماركي هاميكان غرفة التجارة والاقتصاد الدانماركية؛ يطلب منها أن ترسل على عجل بعض الهدايا من مجوهرات وساعات ذهبية وأغطية، لتوزيعها على الداي والمقربين منه وريّاس البحر للحفاظ على صداقتهم، ولتوجيه أنظارهم إلى دولة أخرى إذا قرّروا أن يقطعوا علاقاتهم بدولة ما، انظر:
N.A.R.C.D, kommercekollegiet tyske sekretariet, Box 367, doc 24, février 1751.
ويقول الداي حسن باشا مخاطبًا الديوان عام 1795 مُدافعًا عن رأيه في ضرورة عقد سلم مع الولايات المتحدة: إنّ الأجهزة البحرية والعتاد الحربي الذي ستتلقاه الإيالة من الولايات المتحدة سيضمن استقلالها التام عن الدول الشمالية (الدانمارك والسويد وهولندا) في ما يتعلق بهذه الأمور، وبناء عليه؛ لن يكون هناك دافع للإبقاء على علاقات السلام مدّة أطول مما تقتضيه خدمة مصاح الإيالة، وحينئذ يمكن إعلان الحرب على هذه الدول على التوالي، انظر:
جيمس لندر كاثكارت، **مذكرات قنصل أميركا في المغرب**، ترجمة إسماعيل العربي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982)، ص 193.

17 طلبت النمسا في الأوّل من تشرين الأول/ أكتوبر 1748 بوساطة عثمانية عقد السلم مع الجزائر لها ولدوق توسكانيا والمدن الهانزية (لوبيك، بريمن، هامبورغ وروستوك). وبعد مداولات؛ أجاب الديوان بأنه لا يستطيع إقامة سلم مع كل هذه القوى في الوقت نفسه، وأنّ الجنود لن يقبلوا باتفاقية كهذه تُضرّ بالبلد، ووافقوا على مهادنة النمسا وتوسكانيا فقط، انظر:
N.A.R.C.D, kommercekollegiet tyske sekretariet, Box 367, doc 8, octobre 1748.

18 وقعت بين أيدينا رسالتان من السلطات العثمانية عن ضرورة التزام الجزائر الاتفاقات كلها مع السويد. الرسالة الأولى من الصدر الأعظم عبد الله باشا إلى داي الجزائر بتاريخ 21 نيسان/ أبريل 1742، والثانية من الصدر الأعظم حسن باشا موجهة إلى الداي إبراهيم باشا بتاريخ 18 أيار/ مايو 1746. ونجد في هاتين الرسالتين معلومة مهمة، وهي أنّ الشيء الأكثر أهمية من الروابط الاقتصادية والتجارية التي تجمع الباب العالي بالسويد؛ هو رابطة الصداقة الخاصة والتحالف بين الدولتين، انظر:
N.A.R.S.S, Diplomatica Algerica, vol. 15, doc 21, Avril 1742; N.A.R.S.S, Diplomatica Algerica, vol. 15, doc 18, Mai 1746.

أنكارلو أمين سرّ القنصلية السويدية في الجزائر بين 1801–1810، "كانت ضمانة الباب العالي على الجزائر السبب الرئيس في علاقاتنا الحسنة بهذه الإيالة"[19]. هذه العلاقة الحسنة قرّبت كثيرًا بين الجزائريين والسويديين حتى "أصبحوا يتعانقون في الشوارع كالإخوة"[20]، كما جعلت هذه الروابط الحسنة الداي حسين يختار السويد دون غيرها من الدول عام 1826 لإقامة شراكة معها لافتتاح مسبكة للحديد، ويطلب من القنصل السويدي أن يبحث عمّن هو أجدر بإدارة هذا المشروع[21].

۞ قامت هولندا بالشيء نفسه بعدما طلبت وساطة الباب العالي في 1726 الذي بدوره أرسل المبعوث الهولندي إلى الجزائر كابيجي باشي[22] ليحث الجزائريين على الموافقة على السلم[23]، وهو ما ستقوم به الدانمارك أيضًا في 1757، فتعقد معاهدة تجارة مع إسطنبول لتفرض على الإيالات المغاربية التزام المعاهدات الدولية التي تجمعها بهم، واحترامها. كما اقتضت معاهدة باساروفيتز، في 21 تموز/ يوليو 1718، بين الأستانة والبندقية بنودًا حول الإيالات الشمال - أفريقية[24]، لكنّ السلطان العثماني اعتذر عن التوسّط لدى أوجاق الغرب لمصلحة البندقية، فما كان من البندقية إلّا أن شرعت في محاولات مباشرة للتفاوض مع الدول المغاربية[25]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجزائر، في علاقاتها بالدولة العثمانية أو بالدول الأوروبية، كانت تتصرف من منطلق مصلحتها الخاصة؛ فديوان الجزائر لا يهادن كل القوى الأوروبية في الوقت نفسه[26]، كما أنه لا يعقد علاقات سلمية بدولة أخرى إلا بما يوافق مصلحة الجزائر الخاصة، حتى لو كان ذلك على حساب مصلحة الدولة العثمانية أو أوامرها. وكثيرًا ما كانت الأوضاع الداخلية التي تعيشها الجزائر العاملَ الذي يحدّد أسلوب تعامل الجزائريين مع مبعوثي السلطان العثماني، فمثلًا؛ إذا صادف قدوم المبعوث زمنًا تكون فيه القرصنة مهملة أو مداخيلها منخفضة، يُستقبل المبعوث بطريقة رسمية، يُعبّر له أثناءها بسخرية أنه إذا تكرم السلطان بالتكفل بدفع أجور العساكر فسيُستجاب لطلباته المتمثلة بعقد السلام مع دولة ما، وبذلك تنسحب البعثة من دون أن تحقق أي شيء ملموس. أما إذا صادف قدوم المبعوث العثماني زمن كوارث كالطاعون أو المجاعة أو هزائم برية أو بحرية، فإن الاستقبال يتّسم أغلب الأحيان بالشراسة، بل إن سفينة المبعوث السلطاني نفسها تكون معرضة للقصف من طرف مدفعية المدينة إذا ما اقتربت من أسوارها، وبذلك لا يبقى للبعثة إلا الإبحار مبتعدةً من الجزائر. وقد تكررت هذه التصرفات مرات عديدة من دون أن يُعاقب عليها الجزائريون[27].

۞ دراسة المعاهدات المنعقدة سابقًا بين الإيالات المغاربية والقوى الأوروبية لمعرفة ما يمكن التفاوض عليه وما يُفترض دفعه للحكام. وعلى هذا الأساس، نجد في الوثائق المتعلقة بالجزائر في الأرشيف السويدي وثيقة تتحدث عمّا يجب أن يأخذه القنصل معه من هدايا عند إبرام المعاهدة، تبعًا لمعلومات مستقاة من معاهدات الدول السابقة[28]. وقد قامت البندقية بأمر مشابه في 1719، عندما أرسلت

---

19 Östlund, p. 156.

20 مولود قاسم نايت بلقاسم، **شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830**، ج1 (الجزائر: دار الأمة، 2012)، ص 111.

21 Torbjorn Odegaard, *Une Paix et Amitié perpétuelles: Sur le traité de paix entre le Royaume de Danemark-Norvège et la Régence d'Alger, 1746* (Uppsala: Scandinavian Institute for North African Studies, 2013), p. 23.

22 كابيجي باشي kapıcıbaşı أو رئيس البوابين، هو المكلف بالعلاقات الخارجية من قبل السلطان العثماني. انظر: سهيل صابان، **المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية** (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1421هـ/ 2000)، ص 171.

23 H.D. De Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination Turque 1515-1830* (Paris: ERNEST LEROUX Editeur, 1887), p. 281.

24 وليم سبنسر، **الجزائر في عهد رياس البحر**، تعريب وتقديم عبد القادر زبادية (الجزائر: دار القصبة، 2006)، ص 175–174.

25 A. Sagerdoti, "Venise et les regencies d'Alger, Tunis et Tripoli (1699-1760)," Mlle M. Despois (trad.), *Reveu Africaine*, no. 101 (1957), p. 291.

26 Daniel Panzac, *Barbary Corsairs*, Victoria Hobson (trans.) (Lieden-Boston: Brill Publishing, 2005), p. 40.

27 De Grammont, pp. 237-238.

28 N.A.R.S.S, Diplomatica Algerica, vol. 15, doc 21.

ملخّصات عن المعاهدات التي وقّعتها الإيالات المغاربية بين سنتي 1600 و1683 إلى سفيرها في إسطنبول؛ لكي يدرسها ويحاول التفاوض مع الباب العالي على أساسها[29].

❁ محاولة التفاوض مع الجزائر أوّلًا ثم باقي الإيالات. وقد اعتمدت النمسا هذا الأسلوب في تجديدها السلم مع الجزائر أوّلًا، في بداية تشرين الأول/ أكتوبر من 1748، ثم مع تونس وطرابلس الغرب عندما توجّه إليهما الوفد النمساوي ومعه كابيجي باشي مبعوث السلطان بعد ذلك[30]. ولم تحِد البندقية كذلك عن هذا النهج، فأرسلت مبعوثها في 1754 إلى الجزائر بصفتها أقوى الدّول المغاربية، ليُحاول الوصول إلى تفاهم مع المسؤولين هناك، مُزوّدًا بتعليمات بأن يتوجه مباشرة إلى تونس وطرابلس في حالة نجاح المفاوضات مع مسؤولي الجزائر[31]. فالسّلم مع الجزائر كفيل بأن يُقنع جارتيها باتباع النّهج نفسه وقبول المقترحات الأوروبية، وهو السّبيل الذي لم تتجاهله السويد والدانمارك والولايات المتحدة وأغلب الكيانات الأوروبية في القرن الثامن عشر.

❁ وبناءً عليه؛ بعد استقراره في ليفورنه، يشرع جورج لوجي في مفاوضاته مع داي الجزائر عبدي باشا[32]، وتدخل المحادثات مرحلتها الأخيرة في 1728. نستشف ذلك من الرسالة المؤرخة بـ 28 أيلول/ سبتمبر 1728 التي بعث بها لوجي من الجزائر إلى أمير البحر أوتفال المقيم في مارسيليا، يُعلمه فيها بأنّ كل الظروف حاليًا سانحة لعقد السلم، وأنّ الداي أمره بأن يكتب له (لأمير البحر فون أوتفال) بأن يتحلى بالصبر مدة شهر أو ستة أسابيع، حتى يستطيع استدعاء الديوان الذي ما زال مستاءً وغير راضٍ عن السلم الموقع مع هولندا قبل هذا التاريخ بسنتين، كما يستفسر لوجي الأميرالَ في هذه الرسالة، ويطلب منه - في حالة تسلّم رسالة موافقةٍ على المعاهدة من الملك السويدي إلى الداي - أن يرسلها إليه؛ لكي يعرضـها على الداي الذي بدوره سيردّ على الملك السويدي، ويلح عليه أيضًا في الرسالة نفسها أن يبعث إليه ببعض الهدايا ليقدمها إلى الداي[33].

وبالفعل، تسلّم الدّاي عبر جورج لوجي رسالة من أمير البحر كتبها إليه سابقًا في 6 آب/ أغسطس 1728، يقترح فيها رسميًّا تأسيس علاقات سلمية بين الجزائر والسويد، وتوقيع معاهدة سلام أبدية بين الدولتين[34]. وعلى أساسها استدعى الداي ديوان الجزائر، وبعد مداولات حصل إجماع بين أعضائه في 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 1728على الموافقة على إقرار السلم مع السويد، بعد أن أنبأهم الداي بأن السفير كامل الصلاحيات فون أوتفال قد وافق على تسليم كل الهدايا والإتاوات التي اقترحها الديوان. وعلى الفور أرسل الداي في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1728رسالة إلى فون أوتفال الذي كان ينتظر الموافقة في مرسيليا، يُبشّره فيها بموافقة الديوان على إقامة المعاهدة، ويحثه فيها على القدوم إلى الجزائر للمصادقة على السلم[35]، كما بعث الداي عبدي رسالة أخرى إلى الملك السويدي فردريك الأوّل في التاريخ ذاته، يخبره بما اجتمع عليه ديوان الجزائر، ويُعلمه أنه قد وافق على عقد معاهدة مع السويد بالمحتوى نفسه الذي قامت عليه المعاهدة السابقة مع إنكلترا[36]، وأضاف عبدي باشا أنه نظرًا إلى الاحترام

---

29 Sagerdoti, p. 277.

30 N.A.R.C.D, kommercekollegiet tyske sekretariet, Box 367, doc 22, octobre 1748.

31 Sagerdoti, p. 291.

32 كرد عبدي، تقلد منصب باي التيطري ثم آغا السبايهية، ليتولى بعد ذلك منصب داي الجزائر وهو في نحو الستين من عمره بعد مقتل الداي محمد باشا في 18 أيار/ مايو 1724 (يذكر دو غرامونت أنه قُتل في 18 آذار/ مارس)، وُصف بالوداعة ودماثة الأخلاق، وبأنه الأحقّ بالحكم من غيره في تلك الفترة، انظر:
Laugier de Tassy, *Histoire du royaume d'Alger* (Amsterdam: Henri de Sauzet, no date), pp. 224-226; H. D. de Grammont, p. 282.

33 N.A.R.S.S, Diplomatica Turcica, bihang Algerica, vol. 1, doc 28, September 1728.

34 Ibid., vol. 1, doc 30, Novembre 1728.

35 Ibid.

36 عقدت إنكلترا أو جدّدت 20 معاهدة مع الجزائر بين 1622 و1824، كانت أهمّها معاهدة 1682 التي بُنيت كل المعاهدات اللاحقة على شاكلتها، كمعاهدتي 1703 و1716، انظر:

الكبير الذي يُكنّه لملك السويد، فإنه قد أعطى أوامر ابتداء من هذا التاريخ لكل الريّاس وأمراء البحر بألّا يعرقلوا أو يزعجوا أي سفينة تحمل العلم السويدي فضلًا عن أن يستولوا عليها، وأنه يمكن لكل السفن السويدية والتجار السويديين أن يدخلوا الموانئ الجزائرية بحرّيّة تحت حماية الداي. كما أعلمه أيضًا بالبرقية التي أرسلها إلى أمير البحر في مارسيليا من أجل القدوم إلى الجزائر لإتمام الإجراءات الأخيرة والإمضاء على بنود المعاهدة[37]. وتبعًا لهذه الدعوة؛ وصل فون أوتفال إلى الجزائر في الثاني من شهر رمضان 1141هـ، الموافق 31 آذار/ مارس 1729م، وبعد أن شاور الداي ديوانه في محتوى المعاهدة، أمضى عليها عبدي باشا وإبراهيم آغا الانكشارية والكاهيا[38] سليمان (نائب الآغا)[39]، ثم سُلمت إلى السفير السويدي ليطلع على الـ 22 بندًا التي قررها هؤلاء في المعاهدة. وبعد أن راجع بنود الوثيقة جيّدًا، وبعد القيام باللّمسات الأخيرة، وقّع السفير السويدي فون أوتفال مع الداي في 17 رمضان 1141، الموافق 15 نيسان/ أبريل [40]1729، على المعاهدة النهائية التي صُقلت وفق نموذج المعاهدة الجزائرية مع الإنكليز في 1682، والهولنديين في 1726[41].

بعد ذلك أرسل الداي رسالة أخرى إلى الملك السويدي في 24 رمضان 1141، الموافق 22 نيسان/ أبريل 1729، يعلمه بآخر التطورات، ويعرض عليه خدماته كوسيط محتمل بين السويد وبين إيالتَيْ تونس وطرابلس الغرب، إن أراد أن يعقد معهما معاهدات مماثلة[42]. بعد ذلك عاد الوفد السويدي ليُسلم وثيقة المعاهدة إلى الملك الذي وقّع عليها بدوره في 1730. ليقوم العاهل السويدي بعدها بإرسال الدبلوماسي والمؤرخ رفتيليوس[43] في السنة نفسها على رأس وفد آخر إلى الجزائر، يحمل مصادقة الملك وتوقيعه الذي سلمه رفتيليوس شخصيًّا إلى الداي[44]. لتنتهي إجراءات السلام بإعلام رفتيليوس الداي بتعيين جورج لوجي كأوّل قنصل سويدي، ليس في الجزائر فقط، بل في كل الأراضي العثمانية، ويُعقد بذلك سلم أبدي، وتنتهي رسميًّا المفاوضات السويدية الجزائرية.

بنود المعاهدة الجزائرية السويدية

أمّا بنود المعاهدة فكانت 22 بندًا، تتعلق بالجوانب السياسية والدبلوماسية، وما يتصل بالنواحي الاقتصادية والتجارية، بل نجد أيضًا بنودًا ذات دلالات دينية، ويمكن أن نلخص بنود المعاهدة في ما يلي:

Fatma Maameri, "Ottoman Algeria in western diplomacy history with special emphasise on relations with the United States of America (1776-1816)," These de doctorat d'Etat, University of mentouri, decembre 2008, p. 139.

وللمزيد حول معاهدة 1682 وبنودها، انظر:

G. Fremont-Barnes, *The wars of the Barbary pirates* (Oxford: Osprey publishing, 2006), p. 19.

37 N.A.R.S.S, Diplomatica Turcica, bihang Algerica, vol. 1, doc 30, Novembre 1728.

38 كاهيا أو كيخيا Kahya، هي كلمة فارسية أصلها كتخدا Kethuda تعني رب الدار، وقد اصطلح على استخدامها في الدولة العثمانية للدلالة على النائب أو القائم بالأعمال، راجع: صابان، ص 189 و194.

39 N.A.R.S.S, Diplomatica Algirica, vol. 15, doc 17, Ramadan 1141.

40 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, p. 124.

41 Ibid., p. 58.

42 N.A.R.S.S, Diplomatica Turcica, bihang Algerica, vol. 1, doc 24, Ramadan 1141.

43 كارل رفتيليوس، أمين سر قنصلية السويد في الجزائر في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، اشتهر بمؤلفه الضخم عن الجزائر تحت عنوان **وصف تاريخي وسياسي لمملكة ودولة الجزائر**، والذي نشره في جزأين في ستوكهولم في 1737 و1739، يحتوي الكتاب على 695 صفحة يصف فيها رفتيليوس كل ما شاهده في الجزائر بوصف دقيق وموضوعية ميزته عن الكتاب الأوروبيين الآخرين، للمزيد حوله انظر:

Odegaard, pp. 54-62.

44 بلقاسم، ص 107.

- البند 1: ليكن معلوما أنه ابتداءً من اليوم الذي صودق فيه على المعاهدة، سيعُم سلام دائم وأبدي بين مملكة السويد ومملكة الجزائر[45].
- البند 2: يحق لجميع السفن التابعة لملك السويد أو لرعاياه أن تدخل الموانئ الجزائرية للمتاجرة، من دون أي عراقيل من السلطات الجزائرية، وذلك بعد أن يدفع التجار السويديون ما نسبته 5 في المئة من سلعهم المبيعة كضرائب.
- البند 3: يحق لسفن السويد والجزائر ورعاياهما الإبحار في أيّ مياه يريدونها، من دون إزعاج أي من الطرفين الآخر.
- البند 4: عند التقاء سفن جزائرية بأخرى سويدية في مياه غير تابعة لمملكة السويد، لا يحق للجزائريين إرسال زوارق إلا واحدًا من أجل تفتيش السفينة السويدية، وعلى متنه ضابطان اثنان فقط، وهما الوحيدان المسموح لهما بالصعود على متن السفينة لمراقبة جواز السفر البحري[46].
- البند 5: لا يحق لأي ضابط بحري جزائري أن يأسر أي شخص من سفن سويدية، كما لا يحق له أخذ أي شخص إلى مكان آخر من أجل التحقيق في هويته.
- البند 6: في حالة غرق سفينة سويدية أو جنوحها، لا يسمح للمدنيين الجزائريين بالاستيلاء على حمولة السفينة أو أسر طاقمها، بل على العكس؛ يجب عليهم المساعدة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.
- البند 7: لا يمكن للجزائريين مساعدة أيّ كان، ومهما كانت جنسيته، في القيام بأعمال قرصنة ضد رعايا ملك السويد.
- البند 8: لا يحق لأي قرصان جزائري أن يأسر في عرض البحر أي سفينة سويدية كانت قد اشترت غنائم من الجزائر.
- البند 9: يجب على السلطات الجزائرية أن لا تسمح لأي سفينة من تونس أو طرابلس أو تطوان أو سلا بأن تبيع سلعًا أو سفنًا أو رعايا ينتمون إلى مملكة السويد في موانئ تابعة لجمهورية الجزائر.
- البند 10: يحق لرعايا الملك السويدي أن يبيعوا غنائم في الموانئ الجزائرية، من دون أي عراقيل من السلطات الجزائرية.
- البند 11: في حالة رسوّ سفن حربية سويدية في ميناء الجزائر، يجب إعادة كل أسير يتمكن من الالتجاء إلى السفن السويدية، سواء أكان هذا اللجوء بالسباحة أم بأي وسيلة أخرى.
- البند 12: لا ينبغي أن يُفرض على أي فرد من الرعية السويدية شراء أي أسير كان من دون الرضا التام من الرعية السويدية.
- البند 13: في حالة وفاة فرد من الرعية السويدية على الأراضي الجزائرية، لا يحق للداي مصادرة تركته.
- البند 14: لا يمكن إجبار أي فرد من الرعية السويدية على شراء أي سلعة من الجزائر، من دون الرضا التام من الرعية السويدية.
- البند 15: في حالة نشوب خلاف في الأراضي الجزائرية، أحد أطرافه من الرعية السويدية، لا يمكن أن يخضع السويدي إلّا للسلطة القضائية للداي أو لديوانه، أما إذا كان النزاع أو الخلاف بين رعايا سويديين، فالاحتكام لا يكون إلّا إلى قنصل السويد في الجزائر.
- البند 16: في حالة ارتكاب فرد من الرعية السويدية جريمة (نزاعًا أو جرحًا أو قتلًا) في حق أحد العرب أو الأتراك على أراضٍ جزائرية، لا يُعاقب السويدي إلا كما يعاقب التركي إذا ما ارتكب الجرم نفسه، أما إذا فرّ السويدي من العقاب، فلا يمكن للقنصل السويدي أن يتدخل البتة في القضية.

---

45 أطلق الأوروبيون عدّة تسميات على الجزائر في الفترة العثمانية، وذلك لعدم فهم هؤلاء للنظام الذي كان يحكمها أو اعتيادهم عليه. لذا؛ نجد عدة أسماء وصفية لها، كإيالة، ودولة، وجمهورية، ومملكة، ومدينة حرب.

46 انظر صورة جواز السفر البحري في ملحق الصور في نهاية البحث.

- البند 17: للقنصل الحرية في تعيين موظفيه وترجمانه الخاص، كما يحق له الإبحار بحرية ضمن خليج الجزائر، والسفر في البر وقت ما شاء، ويحق له أيضًا استضافة "مرشد ديني" Aumônier بروتستانتي في قنصليته من أجل الإشراف على ممارسة المذهب البروتستانتي من طرف القنصل ورعاياه، بل حتى "العبيد" السويديون لهم الحق في حضور مواعظه.
- البند 18: في حالتَي الحرب والسلم، يحق للقنصل السويدي ولرعاياه مغادرة الجزائر متى شاؤوا، كما يحق لهم أخذ ممتلكاتهم معهم من دون عرقلة من السلطات الجزائرية.
- البند 19: لا يمكن إزعاج أيٍّ من رعايا السويد أو مصادرة ممتلكاته أو رُكاب سفينته أثناء إبحاره، سواء أكان هذا الإبحار على متن سفينة سويدية أو سفينة تابعة لدولة أخرى هي في حرب مع الجزائر، والشيء نفسه يسري في حق رعايا الجزائر.
- البند 20: في حالة ظهور مركب حربي سويدي على مقربة من مدينة الجزائر أو رسا بمينائها، يُحيَّى المركب الحربي بـ 21 قذيفة مدفعية من حصون المدينة، ويرد المركب بعدد القذائف نفسه كتحية للداي، وبعد ذلك يمكن للمركب إنزال الهدايا والإتاوات المتعارف عليها.
- البند 21: لا يدفع القنصل أي ضرائب على الأشياء التي تُشحن إلى الجزائر من أجل استعماله الخاص.
- البند 22: في حالة امتعاض أحد طرفي المعاهدة (الجزائري أو السويدي)، لا ينبغي الاحتكام مباشرة إلى السلاح، بل يجدر بالطرف المتضرّر أن يطالب بتعويض على الأضرار الناجمة عن الطرف الآخر، ثم يتم معاقبة المذنب بتهمة الإخلال بالسلم[47].

ردّات الفعل الداخلية والخارجية على المعاهدة

في العلاقات بالدول الأجنبية، كثيرًا ما نلاحظ صراعات داخلية في الجزائر بين مؤيد ومعارض، وفي أغلب الأحيان؛ المعارضون هم دائمًا المتضرّرون من إقامة علاقات سلمية بدولة أخرى، ونقصد بهؤلاء طائفة الريّاس والخواص الذين يجهّزون السفن[48]، أمّا المؤيدون فهم الداي والمسؤولون الكبار الذين سيستفيدون من الهدايا التي تُخوّلهم إياها كل معاهدة جديدة[49]. لهذا؛ سعى الدايات في كثير من الأحيان إلى مساعدة المفاوضين الأوروبيين سرًّا لتمكينهم من كسب رضا ديوان الجزائر؛ من ذلك، مثلًا، ما يذكره جورج لوجي في الرسالة المؤرخة بـ 28 أيلول/ سبتمبر 1728 أنّ الداي دعاه إلى عشاء خاصّ، أعطاه فيه بعض النصائح، كأن يصبر بعض الوقت لأنّ أغلب الناس لا يزالون مستائين من السلم مع الهولنديين، ومُعبرًا له عن أمله في عقد السلم سريعًا بعد اجتماع الديوان؛ لأنّ الأمر ليس بيده وحده قائلًا: "لو كان أمرًا أستطيع القيام به وحدي، لما ضيّعت يومًا واحدا سُدًى"[50]. وبدوره طلب لوجي من أمير البحر فون أوتفال أن يُرسل هدايا من أجل الداي[51]. ولعلّ هذه الوساطة التي قام بها الداي عبدي لم يرج منها مصلحة شخصية، بل ربما كان مردّها تأثير الدولة العثمانية؛ لكون السويد حليفًا مهمًا لها. لكن مثل هذه الوساطة حدثت مرة أخرى

---

47 للاستزادة والتعمق في بنود المعاهدة، انظر:
Charles De Martens, *Recueil des traites*, second edition revue et ogmentee par le Bon Charles de Martens, T 5 (1791-1795), A gottings, Allemagne, 1826, pp. 316-331.

48 جون بابتيست وولف، **الجزائر وأوروبا 1500-1830**، ترجمة وتعليق أبو القاسم سعد الله (الجزائر: عالم المعرفة، 2009)، ص 413-414.

49 لم يكن الداي والمسؤولون الكبار يتقاضون سوى راتب جندي عادي، لذلك كان لهم الحق في الاستفادة من كل ما يمكن أن يخوله لهم منصبهم من هدايا قنصلية، وحقوق رسو السفن، وأسهم في تجارة العبيد، والغنائم ... إلخ، انظر:
Shaw, *Voyage dans la regence d'Alger*, traduction J. Mc Carthy (Paris: Marlin Editeur, 1830), p. 189; Venture De Paradis, *Alger au XIIIE siècle* (Alger: Typographie Adolf Jourdon, 1898), pp. 108-109.

50 N.A.R.S.S, Diplomatica Turcica, bihang Algerica, vol 1, doc 28, September 1728.

51 Ibid.

بعد هذه الحادثة بـ 65 سنة تقريبًا، وذلك عندما أرسل الداي حسن عام 1795 جواز سفر إلى المفاوض الأميركي الذي كان في فرنسا لكي يأتي إلى الجزائر، وأمر الداي الوسيط (كاثكارت) بأن لا يخبر أحدًا بهذا؛ لأنه لم يسبق أن منح أي حاكم جزائري جواز سفر رسميًّا لأيّ دولة قبل التفاوض على المعاهدة، وهو الإجراء الذي من شأنه أن يوحي بأن الجزائر هي التي تبحث عن السلم[52]. لكنّنا لسنا متأكدين تمامًا من هدف الداي الحقيقي من وراء هذه المساعدة (السرية)، أهو مآرب خاصة، أم كان يروم من ورائها مصلحة الجزائر بتوفير مُمول جديد بالمعدات البحرية.

أمّا القوى الخارجية، فلم تعارض المعاهدة ظاهريًّا على الأقل، ربّما لأن السويد في عشرينيات القرن الثامن عشر لم تكن تلك القوة الاقتصادية التي يمكن أن تنافس الدول الأوروبية الكبرى في المتوسط، لهذا لم ير القناصل الأوروبيون المقيمون في الجزائر أيّ خطر من عقد السويد سلمًا مع الجزائر، فقد أبلغ القنصل الهولندي حكومته بالتحركات الدبلوماسية السويدية في الجزائر لكنه لم يفعل أي شيء لتعطيلها، بل إنّ القنصل الفرنسي ساعد شخصيًّا الأميرال فون أوتفال في إدارة المفاوضات[53]، ولعلّ مردّ هذه المساعدة هو الحلف التقليدي الذي جمع السويد وفرنسا في القرن الثامن عشر.

النتائج المترتبة على المعاهدة الجزائرية - السويدية

من أهم قرارات المعاهدة؛ تسهيل عملية فدية الأسرى السويديين في الجزائر، وإعطاء القنصل حق الفصل في النزاعات التي تنشب بين مواطنيه[54]. غير أن أهم هذه القرارات هو تأسيس قنصلية سويدية بإشراف قنصل يسهر تحت سقفها على مصالح السويد[55]. والقنصلية غير السفارة التي هي تمثيل دبلوماسي لدولة ما في عاصمة البلد المضيف، أمّا القنصلية فتتمركز في الموانئ الرئيسة. لذا؛ فالهدف منها هو تسيير التجارة بين حكومتها وميناء الدولة المستقبلة، وتزويد حكومتها بمعلومات مفيدة حول الإمكانات الاقتصادية والأوضاع السياسية في تلك البقاع[56]. وبالفعل، أُنشئت قنصلية في الجزائر لتُصبح بذلك القنصلية السويدية الرابعة عشرة من أصل 121 قنصلية في العالم، والثالثة في المتوسط من 47 قنصلية، بعد كل من قادس 1703 وليفورنه 1720، والأولى في العالم العربي والاسلامي قبل إزمير وتونس 1736، وطرابلس الغرب 1739، والمغرب 1764، وإسطنبول 1777، وسالونيك 1781، والإسكندرية 1827 وحلب عام 1842[57]. وقد كان للقنصلية حقوق قارة متّفق عليها، كضمان حمايتها، واستقبال مرشد ديني (قس) سويدي فيها لتوفير خدمات كنسية للقنصل والرعايا والأسرى السويديين بأكبر قدر ممكن من الحرية الدينية، وهو الأمر الذي لم يتوافر للقنصليات السويدية في دول أوروبا الجنوبية، فقد اتُّهم دي باشه، وهو قنصل السويد في لشبونة في 1717، بتوفير خدمات كنسية بروتستانتية في قنصليته لكل الجنسيات. واستُدعيَ على الفور من طرف الملك البرتغالي الذي أجبره على طرد القسّ من القنصلية وإرساله إلى السويد[58]. وهنا يمكن أن نلاحظ مدى التسامح الديني الذي تميزت به الجزائر العثمانية في تعاملها مع أهل الديانات الأخرى، وبخاصة إذا ما قارنّاها ببعض الدول الأوروبية، وقارنّا تصرفاتها بتصرفات جاراتها من الدول المسيحية في تعاملها مع أبناء الديانة نفسها.

52 كاثكارت، ص 155.

53 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, pp. 59-60.

54 صالح عباد، **الجزائر خلال العهد التركي 1514-1830**، ط 2 (الجزائر: دار هومه، 2007)، ص 155.

55 Östlund, p. 156.

56 Müller, “Swedish shipping in southern Europe,” p. 193.

57 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, pp. 42-44.

58 Ibid., p. 90.

أمّا مكان تموقع القنصلية السويدية فكان في الشارع الذي يُعرف بـ "شارع القناصل" قرب باب البحر بالتحديد؛ في العقار الذي سيغدو بعد عام 1830 كنيسة اليسوعيين[59]، غير أن القنصل نادرًا ما كان يتخذ القنصلية مسكنًا إلّا في الأعياد؛ لكي يُسابق القناصل الآخرين لتقديم التّهاني للداي، فقد كان يقيم في فيلا فاخرة مع عائلته وخدمه، في ضاحية مدينة الجزائر، مع القناصل الأوروبيين الآخرين في المكان الذي سُمي بـ "واد القناصل" إشارةً إليهم[60].

ولم يكن القنصل أو عائلته يغادرون القنصلية أو مكان إقامتهم إلّا في حالات نادرة، كتعرض مدينة الجزائر لهجمات الأساطيل الأوروبية مثلًا، فبعد ورود معلومات للقادة الجزائريين في 1749 عن تحالف إسبانيا والبرتغال والبندقية ومالطا من أجل قنبلة مدينة الجزائر، توجّس قنصل السويد شرًا من هذا النّبأ، واستأذن الداي على الفور لنقل أسرته إلى ليفورنه فوافقه على ذلك[61]. كما اضطر القنصل السويدي مرة أخرى إلى ترك قنصليته وبيته في حزيران/ يونيو 1775 إثر الهجوم الإسباني على الجزائر، بقيادة أمير البحر أوريلي، وأبحر مع القنصل الفرنسي والهولندي والدانماركي إلى فرنسا على متن السفينة الفرنسية Postilon d'Alger[62]. وإن كان بإمكان القنصل النجاة من القصف المتكرّر للجزائر بإخلائه القنصلية، والسفر إلى خارج، فإن القنصلية كثيرًا ما كانت تتعرض - على غرار باقي مباني المدينة - للضرر أثناء إلقاء الأساطيل الأوروبية لقنابلها، أدّى مثل هذا القصف عام 1783 إلى احتراق القنصلية السويدية بعد حملة الدون أنطونيو برسيلو الفاشلة على الجزائر[63].

ومثلما أشير إليه آنفًا، عُيّن جورج لوجي أوّل قنصل سويدي في الجزائر عام 1730 مستمرًا في وظيفته حتى 1736 التي غادر فيها الجزائر إلى تونس لعقد السلم معها، تاركًا شريكه الأسكتلندي جورج غوردن ليتكفل بواجبات القنصلية من بعده، لكنّنا لسنا متأكدين من هذا التبديل؛ أطوعيًا كان أم قسريًا. وما جعلنا نرتاب هو الرّسالة التي بعث بها الداي إبراهيم إلى الملك السويدي بتاريخ 15 ذو الحجة 1149، يُدافع فيها عن لوجي ويُبرّئه من التّهم التي صرّحت بها أمانة الملك من أنه قد "حَرَمَ السلطات الجزائرية أشياء أرسلها إليها الملك السويدي"، قائلًا إن "الإحدى عشرة سنة[64] من الخدمة الحسنة لكلا الطرفين دليل كافٍ على إخلاصه"[65]، أمّا هذه الأشياء التي لم تُسلّم إلى الداي فلا علم لنا بها. وعلى كل حال، فقد مضى لوجي في سبيله إلى تونس بعد الأوامر التي تلقاها من حكومته بتثبيت سلم راسخ معها، وهو الأمر الذي حصل فعلًا في كانون الأول/ ديسمبر 1736 بتكلفة منخفضة مقارنة بمعاهدة السويد مع الجزائر (14 ألف ريكس دولار فقط). وبذلك تمّ تعيين أولوف رولننغ أول قنصل سويدي في تونس في نيسان/ أبريل 1738 بعدما أوصى به لوجي[66]. وأثناء إقامته في تونس؛ قام لوجي بعدة محاولات للاتصال بباشوات طرابلس الغرب، وبعد مفاوضات طويلة أثمرت محاولاته؛ ليتّجه إلى طرابلس ويعقد معها معاهدة سلام وتجارة في 15 نيسان/ أبريل 1741، ويُعيّن بعدها إسحاق برغ أوّل قنصل سويدي فيها[67].

---

59 Moulay Belhamissi, *Alger l'Europe et la guerre secrète 1518-1830* (Alger: Editions DAHLAB, 1999), p. 19.

60 Bardoux, "La vie d'un consul auprès de la régence d'Alger," *Reveu Africaine*, no. 65 (1924), p. 273.

61 N.A.R.C.D, kommercekollegiet tyske sekretariet, Box 367, doc 31, Mai 1749.

62 J. Cazenave, "Un consul Français en Alger au XVIIIe siècle Langoisseur de la vallée," *Reveu Africaine*, no. 78 (1936), pp. 106-107.

63 عزيز سامح التر، **الأتراك العثمانيون في شمال أفريقيا**، ترجمة محمود علي عامر (بيروت: دار النهضة العربية، 1989)، ص 542.

64 وجدنا في كل المراجع السويدية التي اطلعنا عليها أنّ تعيين جورج لوجي كمفاوض باسم الملك السويدي كان عام 1727 أو أواخر 1726 على أبعد تقدير، لكن الداي يذكر في هذه الرسالة أنه في عام 1736 كانت قد مرّت 11 سنة على خدمة لوجي في الجزائر، أي أنّ هذه الخدمة بدأت عام 1138/ 1725 على الأقل، لذا لسنا متأكدين ممّا يعنيه هذا، في غياب كبير للوثائق المحلية والأجنبية التي يمكن أن تزيل هذا الغموض.

65 N.A.R.S.S, Diplomatica Algirica, vol. 15, doc. 15 Zillhadge 1149.

66 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, p. 127.

67 Müller, "Swedish shipping in southern Europe," p. 196.

وبعد ست سنوات ونصف السنة من الغياب، يعود جورج لوجي إلى الجزائر في 1743؛ ليستعيد منصبه قنصلًا في الجزائر إلى 1758، وهي السنة التي تقاعد فيها وأبحر عائدًا إلى السويد، بعد مشوار دبلوماسي ناجح في شمال أفريقيا، مكّن السويد من أن تضمن سلامة سفنها وبحارتها في المياه المتوسطية، وخصوصًا بعد توقيع معاهدة مع الدولة العلوية في المغرب الأقصى في 1763[68].

أمّا علاقة لوجي بالسلطات الجزائرية فقد كانت جدّ حسنة. نستشف ذلك من اعتماد الداي عليه في قضايا كثيرة، منها؛ اتخاذه وسيطًا في المفاوضات الرفيعة المستوى بين فرنسا والجزائر في 1740، واستخدام الداي – بعد سنتين من ذلك - سفينة لوجي الخاصة في رحلته إلى الأستانة ذهابًا وإيابًا[69]. كما استعار منه سفينته مرّة أخرى؛ ليُبحر سفيرُ الداي على متنها إلى ملك بريطانيا، بعد الأزمة التي حصلت بين البلدين في 1749[70]. وبذلك علت مكانة لوجي حتى أصبح الداي يعتمد عليه في الأعمال التجارية للإيالة، حتى إنه طمع في أن يصبح قنصلًا لإنكلترا بتزكية من الداي، لكن الإنكليز رفضوا ذلك، وثبّتوا قنصلهم بلاك Black في وظيفته. وقد تعاظم شأن لوجي في الجزائر ولم يضاهه أحد في سلطاته إلا رجال المال واليهود في مرحلة لاحقة من عمر الإيالة[71].

ولئن كانت العلاقة طيبة بين البلدين؛ فإنه لم يحدث بينهما تعاون حقيقي، وخاصة في المجال التجاري، على الرغم من أن السلطات السويدية كانت تخطط لتطوير تجارة مع شمال أفريقيا، وخاصة في ما يتعلق بالمعدات البحرية، والسبب - بحسب جورج لوجي - هو "أن تفكير الجزائريين كان مُنصبًّا كليًّا على النهب والقرصنة، كما أنهم لا يُشجعون أنفسهم أو أي شخص آخر يحاول أن يُؤسس تجارة خاصة"[72]، ويضيف لوجي في رسالة إلى غرفة التجارة السويدية بتاريخ 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1738: "لا أجد طريقة أخرى تكون فيها الجزائر مفيدة للسويد أفضل من حفاظنا على السلم معها، فالسّلم مع الجزائر يمنح سفننا الحرية في الإبحار بأمان إلى السواحل البرتغالية والإسبانية وباقي موانئ المتوسط"[73].

وكما ذكرنا سابقًا، كان للقنصل السويدي الحق في فدية الأسرى السويديين في الجزائر، لكن جورج لوجي تعدى هذا الأمر وامتد نشاطه ليشمل الأسرى في المغرب الأقصى، ففي كتابه المعنون بـ: **وصف للعبودية البربريسكية في مملكة فاس والمغرب؛** يذكر السويدي ماركوس برغ أنه أثناء أسره ورفاقه في المغرب، كان اعتمادهم كليًّا على مساعدات جورج لوجي لتوفير قوتهم؛ لأنه كان يسلّمهم أموالًا من دون إذن السلطات السويدية، كما يذكر برغ أنّ ثمانية أسرى فرنسيين أخبروه أنهم تسلّموا طعامًا من لوجي بينما لم يساعدهم القنصل الفرنسي بتاتًا[74]. لهذه الأعمال وغيرها مما قام به لوجي خدمةً للملك السويدي ورعاياه؛ فقد جزاه الملك خيرًا، ورفع من شأنه عندما عاد إلى السويد في 1758[75].

---

68 Östlund, p. 156.

69 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, p. 125.

70 N.A.R.C.D, kommercekollegiet tyske sekretariet, Box 367, doc 23 Aout 1749.

71 وولف، ص 422.

72 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, p. 121.

73 Müller, "Swedish shipping in southern Europe," p. 195.

74 للمزيد حول الأسرى السويديين في المغرب، انظر:
Gustaf Fryksen, "I skuggan av global och maritim handel; Svenska sjömän i Marockansk fangenskap 1754-1763," Kandidatuppsats, Historiska institutionen, Lunds universitet, 2011.

75 Östlund, p. 157.

وبعد رحيله، خلف لوجي على رأس القنصلية السويدية في الجزائر إريك براندل الذي كان زوج ابنة لوجي، وفي الوقت نفسه كان أمين سر قنصليته ابتداءً من 1754. وفي 1764 تغيّر الممثل الدبلوماسي للسويد مرة أخرى ليغدو هنريك براندل[76]، القنصل الجديد في الجزائر، ويستمر في منصبه حتى اندلاع الحرب الجزائرية السويدية في 1791، إذ سيفقد ثقة داي الجزائر ويُعوّض بماتياس سيولدبراند الذي سيتفاوض مع الجزائر، ويُجدّد معاهدة السلم والتجارة معها بين 25 نيسان/ أبريل و5 أيار/ مايو 1792[77]. ولم تختلف مهمات هؤلاء عن مهمات سلفهم في الحفاظ على علاقات طيّبة بحكام الجزائر، وإرسال التقارير إلى غرفة التجارة السويدية، كما لم تكن هذه المراسلات حول الجانب الاقتصادي فقط، فقد نال الجانبان؛ السياسي والعسكري، حظهما أيضًا. فها هو غِده Gedde نائب القنصل غوردن الذي خلف لوجي في 1736؛ يهب السلطات السويدية عند عودته إلى السويد أوّل تقرير مفصل عن قوة الجزائر العسكرية، يصف فيه تحصينات المدينة وبحريتها التي قال إنها لم تبهره؛ فثلاثة فرقاطات أوروبية فقط – بحسب رأيه - كافية لفرض حصار تام على ميناء الجزائر. وفي عام 1776، أرسل القنصل براندل تقريرًا آخر عن قوة البحرية الجزائرية التي لم تتكوّن إلا من ثمانية مراكب، أغلبها غاليات وشبّاكات[78]. وما يهمنا هنا هو أنّ مثل هذه التقارير تُبين أن السويد كانت مستعدة لتغيير سياستها اتجاه الجزائر إن اقتضى الأمر. لذا؛ كانت معلومات مفصّلة عن قوة الجزائر أمرًا حيويًّا لمعرفة ما يمكن مواجهته في المستقبل[79].

وقد كانت علاقة قناصل السويد في الجزائر بقناصل الأمم الأخرى حسنة في أغلب الأوقات، بل إنّ بعض القناصل عقَدوا علاقات عائلية بالقناصل الآخرين، مثلما فعل القنصل لوجي الذي زوّج إحدى بناته قنصل هولندا[80]، وفعل قنصلٌ آخر الشيء نفسه بمصاهرته قنصل إنكلترا[81]. كما توسّط قناصل سويديون آخرون للدول الأوروبية في فضّ الخلافات مع الجزائر[82]، فقد استضاف قنصل السويد براندل في 1765 في قنصليته القناصل الأوروبيين؛ للتشاور، والتوسّط في الخلاف الذي وقع بين الداي وقنصل إنكلترا، بعد أسر راس جزائري سفينةً إنكليزية[83]. بل استعمل قناصل السويد صلاحياتهم لمساعدة الدول الأخرى في توقيع السلم مع الجزائر، سواء أكان ذلك سرًّا أم علنًا. فمثلًا، استأجر سيولدبراند سفينة على نفقته الخاصة بمبلغ 400 دولار لنقل المفاوض الأميركي دونالدصون من إسبانيا إلى الجزائر، وصرّح أنه يود بشدة أن يستقبله في بيته الخاص، لولا ما يمكن أن يحدثه ذلك من ريبة في نفوس القناصل الآخرين، بل أعار المفاوض الأميركي ترجمانه الخاص ليتفاوض مع الداي[84]. وبعد عقد المعاهدة مع الجزائر في 1795، استمر سيولدبراند في مساعدة المفاوضين الأميركيين بتقديمه نصائح لهم عن كيفية التعامل مع بايات تونس وطرابلس، حتى إنّه أقرضهم مالًا ليتمكنوا من اقتناء بعض الهدايا لحكام هاتين الإيالتين[85].

76 لم نتمكن من إيجاد دليل على الصلة بين هذا الـ "براندل" وسابقه، لكنه من دون شك قريب له؛ فهما يحملان اللقب نفسه.

77 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, pp. 126-127.

78 الشبّاك Xebeck، مركب خفيف وسريع مُستعمل على نحو أساسي في حوض المتوسط، يُجهز عادة بأشرعة مربعة الشكل، أصغر الشباكات تحمل ما بين 8 إلى 16 مدفعًا، ويمكن أن تستقبل طاقمًا من 40 إلى 180 بحارًا، أما أكبرها فيمكن أن يُجهز بقوة مدفعية تتراوح بين 20 و30 مدفعًا، وتحمل ما بين 130 و170 رجلًا، للاستزادة انظر: Panzac, p. 46.

79 Müller, *Consuls Corsairs and Commerce*, pp. 125-156.

80 وولف، ص 421.

81 Belhamissi, p. 21.

82 رأت الجزائر نفسها في حرب دائمة مع عدوّ الدولة العثمانية الأول، روسيا، خاصة مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، لذا لم تقبل أية علاقات بها، وكان الحل الوحيد للروس هو أن يكلفوا قنصلًا أوروبيًا في الجزائر للسهر على مصالحهم هناك، وخاصة في ما يتعلق بالأسرى، ونظرًا لتحسن العلاقة بين السويد وروسيا في نهاية القرن الثامن عشر، فقد ارتأت روسيا أن تكلف قنصل السويد بتمثيلها في الجزائر، انظر: Bardoux, p. 268.

83 A. Berbrugger, "Un consul à Alger au 18e siècle; Bruce," *Reveu Africaine*, no. 6 (1862), p. 340.

84 كاثكارت، ص 155، 158، 167.

85 Ali Tablit, *The diplomatic journal and letter book of James Leander Cathcart 1788-1796* (Algiers: THALA Editions, 2012), pp. 47-57.



خاتمة

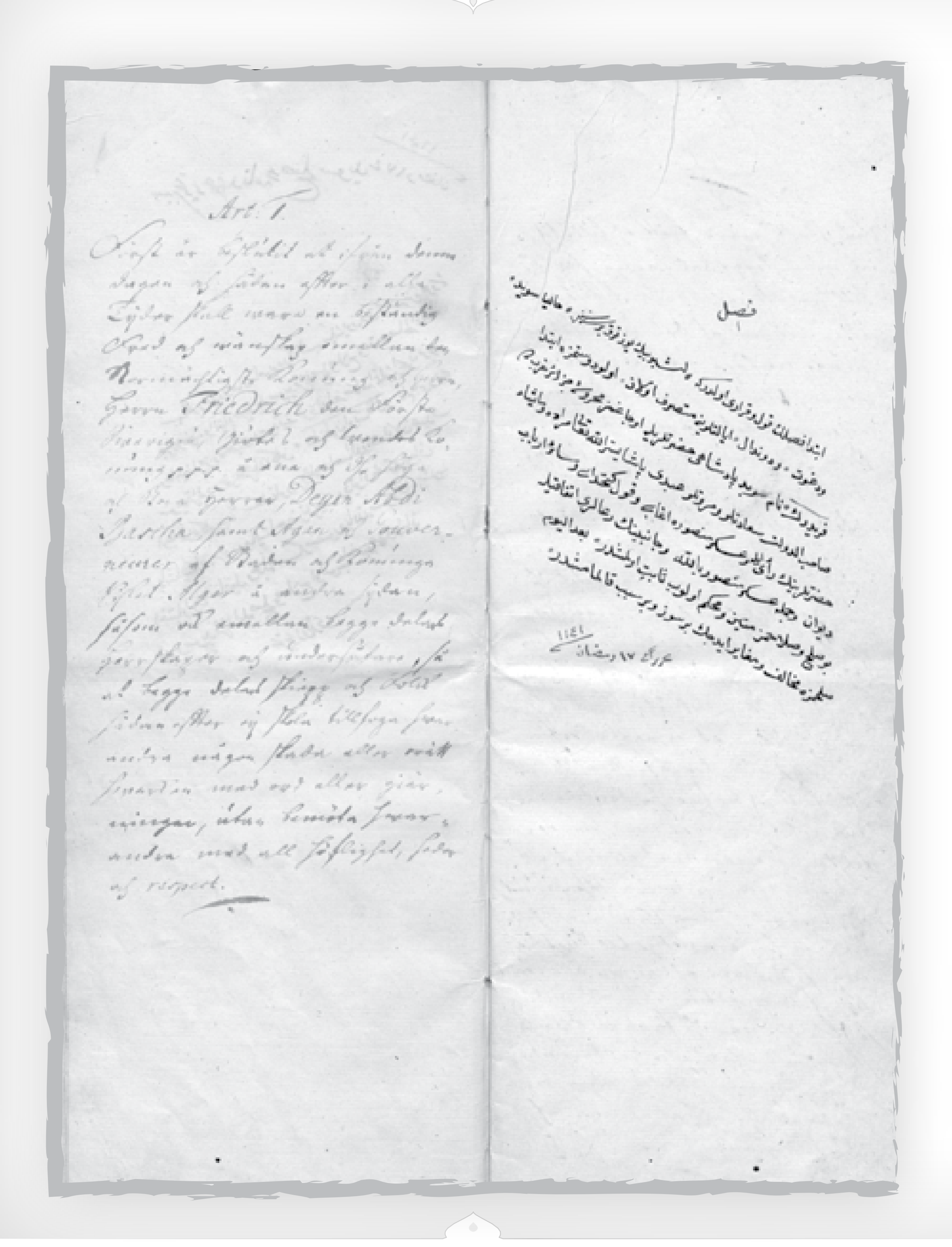
كانت الجزائر مهمة حقًا للسياسة الخارجية السويدية في المياه الجنوبية، لذلك سعت الخارجية السويدية لكسب ودها ومصادقتها، ليس حبًا في الجزائر أو خوفًا من بأسها، فالجزائر لم تصل يومًا إلى درجة "خطر على أمن السويد القومي"، لكن الهدف من اتصالها بالجزائر كان الرغبة في تحييد أسطول قرصنتها، ومنعه من مهاجمة السفن التجارية السويدية في المياه الدافئة، فالخطر الجزائري كان يمس أمن السويد الاقتصادي فقط. لذا؛ كان الحل هو اتباع درب الدول الأوربية الأخرى، وعرض مقترح الوصول إلى تفاهم يضمن توقيع معاهدة سلام أبدية بين البلدين، وهو ما كان فعلًا في 1729. وبذلك حصلت الجزائر على مموّل جديد لأسطولها بمواد الإنشاءات البحرية، ودخلت السويد نادي الدول دافعة الضرائب للجزائر، وأسّست - على غرار الفرنسيين والإنكليز والهولنديين - قنصلية لها في الجزائر، يُشرف من خلالها قنصل على مصالح السويد؛ لتغدو هذه القنصلية أوّل قنصلية سويدية في الدولة العثمانية، بل في العالم الإسلامي قاطبة.



الملاحق

صورة (1)

صورة عن النسخة الأصلية لمعاهدة السلام والتجارة بين إيالة الجزائر ومملكة السويد التي صدقها ديوان الجزائر عام 1729.



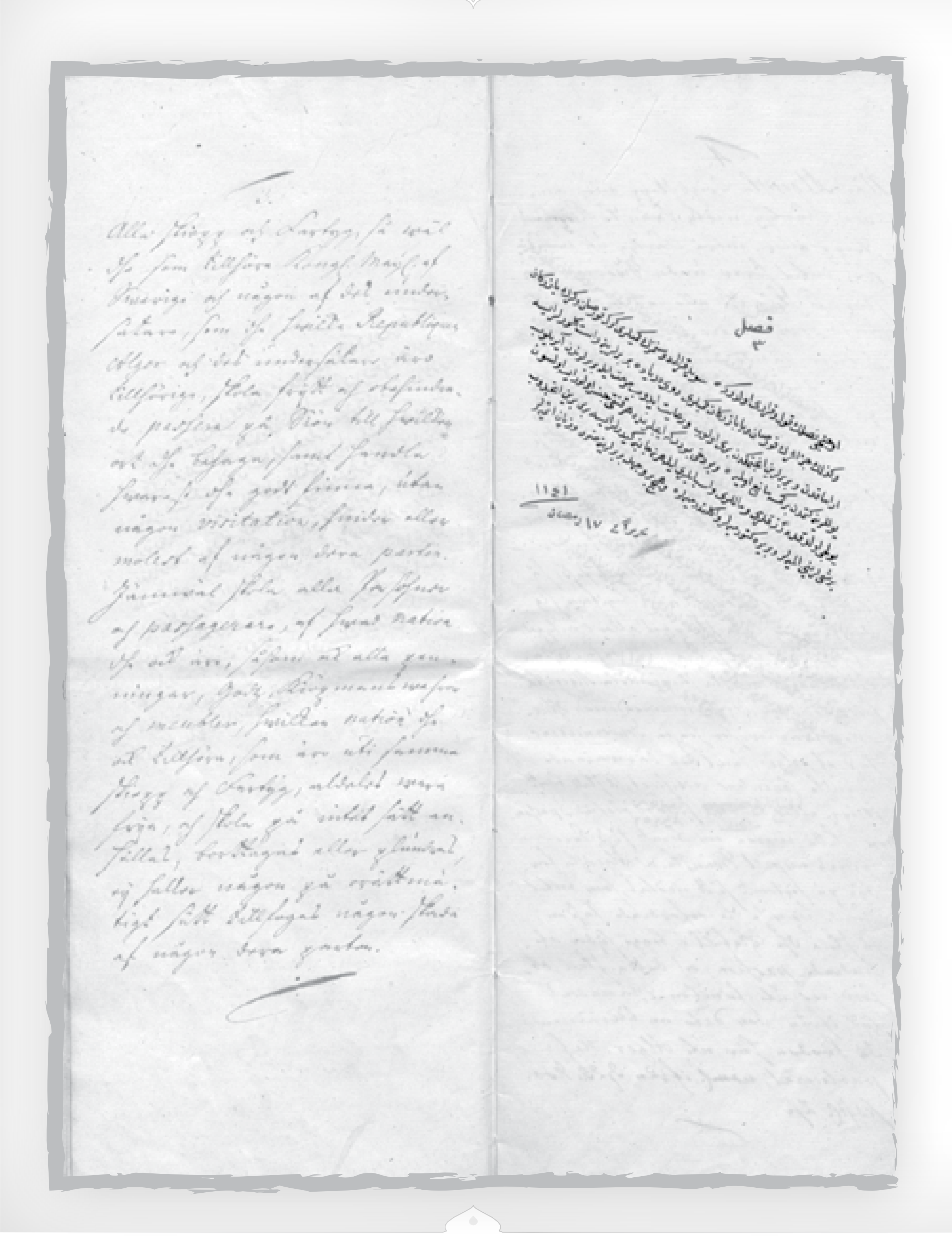
Art. 1.

2.

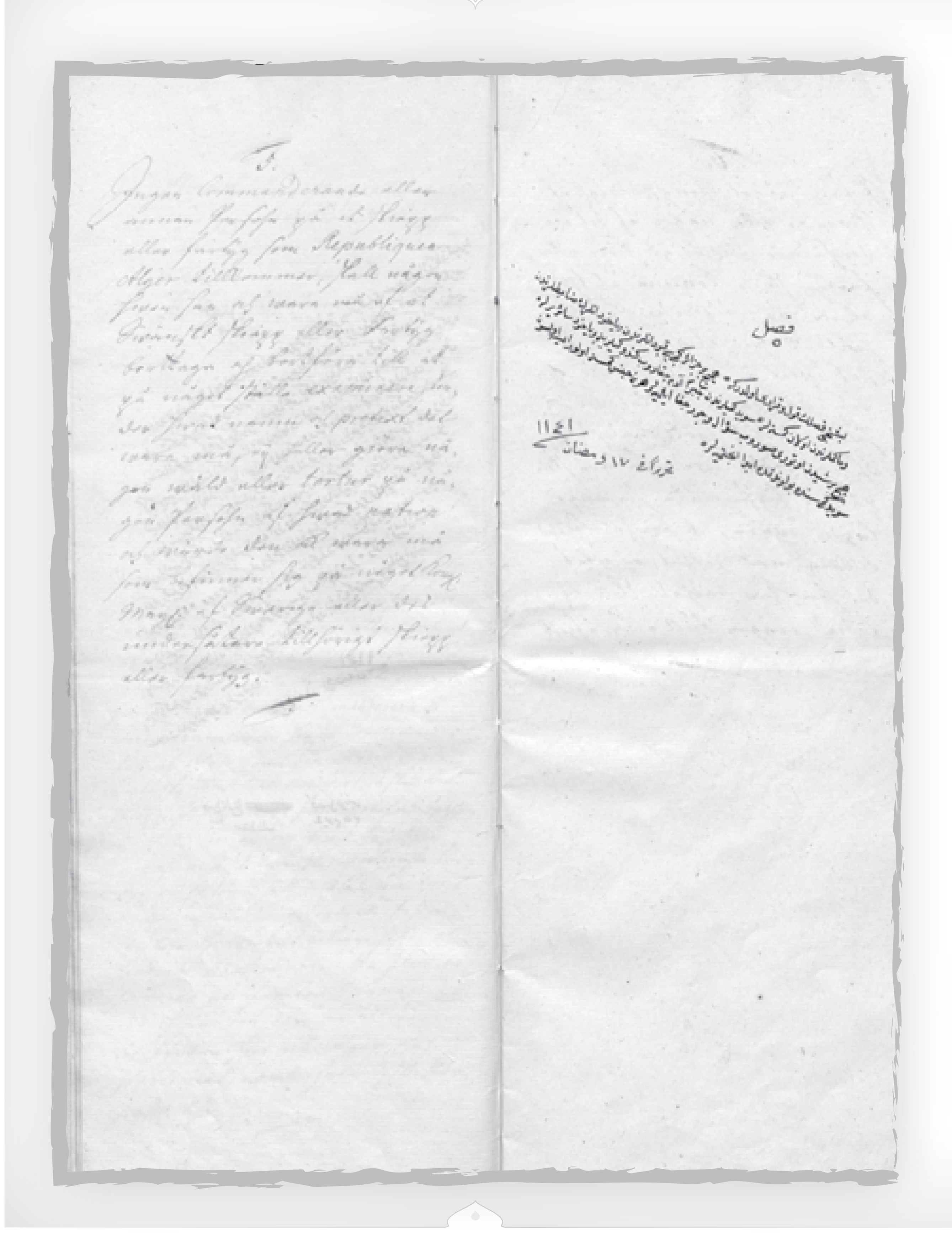
Det skall wara fritt och [illegible],
at alla Skiepp och fartyg, som
tillhöra Konungz Maj:t af Swerige
eller någon af dess undersåtare
måga inlöpa uti hamnen af
Alger, eller uti hwilken hamn
eller ort det wara må, som
hörer till detta Rijket af des un-
derliggiande provincier, samt
at der samma städes utan det
ringaste hinder få handla, in-
köpa och sällja, erläggiandes the
för the sålde waror [illegible] pro
Cent uti Tull, men the waror som
the intet sällja, skola the hafwa frijhet
på dessa Skiepp at åter föra till-
baka, utan at erläggia derföre
någon Tull eller afgift, [illegible]
[illegible] at förfoga sig [illegible]
[illegible]. Men hwad som be-
träffar Contrabande af till Krigs till-
rustning tienlige waror, såsom Krut,
Bly, [illegible], Jern, [illegible], alla slags
[illegible] som är nödig till Krigsskepp,
[illegible], [illegible] af [illegible] alla sor-
ter af ammunition såsom [illegible]
så skola the, när the [illegible] på Swenska
Skiepp till Alger, eller the [illegible]
[illegible] hamnar, altid wara be-
frijade af all Tull och annan af-
gift erläggiande

فصل ٢

[illegible]




أسطور
OSTOUR



7.

Ingen Commenderande eller
annan person på et Skiepp
eller fartyg som Republiquen
Alger tillkommer, skall någon
[illegible] af swara [illegible]
Swenskt Skiepp eller fartyg
[illegible] af [illegible] til at
på något sätt examinera [illegible]
der finnas [illegible] protest til
swara [illegible] gjöra [illegible]
[illegible] eller tortyr på [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] på något
[illegible] eller [illegible]
underhafwande tillhörigt Skiepp
eller fartyg.

فصل

[illegible]

١١٤١

تحريرا في ١٧ رمضان

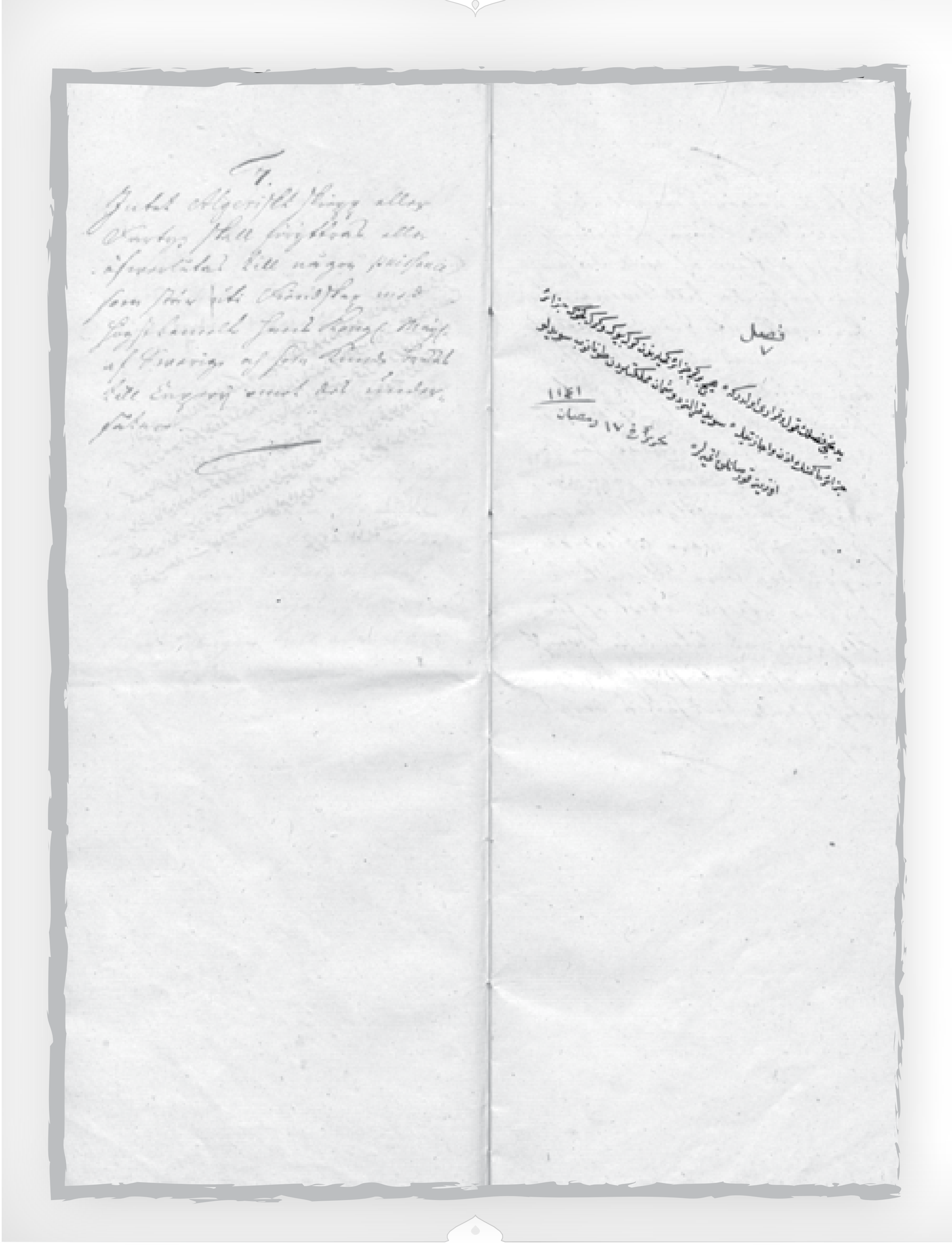
6.

Ifall något Kongl. Maj:t af
Swerige eller någon af dess un-
dersåtare tillhörigt skepp eller
fartyg skulle komma at för-
olyckas på Algeriska kuster,
hwilket Gud afwände, så skall
det icke gifwas till prise, men
det manskap till Hafwen, och
heller Godset bortbringat, utan
de Algeriska undersåtare skola
på det högsta låta sig ange-
lägna wara, at bärga Skeppet
tillika med Godset, och utaf
det som blir bärgat, skall ej
fordras någon tull eller afgift.

فصل
٦

[illegible]

١١٦١
تحريرا في ١٧ رمضان


فصل
٧
١١٤١

8.

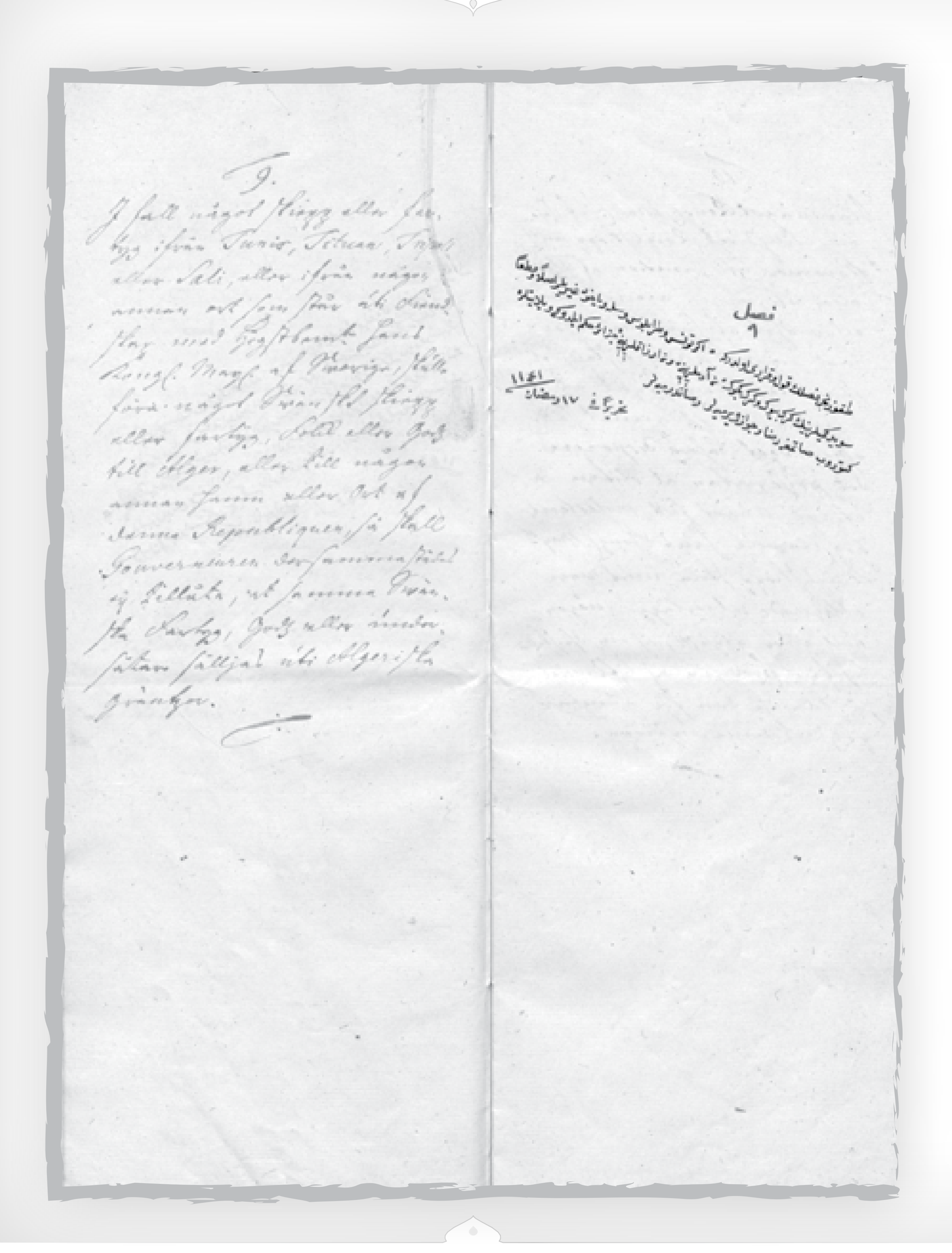
Jfall någon Swänsk Krigs-
man skulle hända at upbragt
skiepp i Algier af hwilka dessam-
ma sänfarande till Swerige, eller
som uti ... en Algerisk
Corsar med at upbragt far-
tyg och tillfreds låta sig del-
samma, och det sig skulle till
draga at fan, innan som den
till den destinerade hamnen,
möta andra Algeriska Corsarer,
så skola desse wara obligerade
uppå den första Algeriska Ca-
pitains utgifna attest och för-
klaring, at låta dessa Swänska
skiepp och dess prise fri och
obehindrade fortsätta deras
resa.

فصل ٨

[illegible]

١١٤١

[illegible] ١٧ رمضان



9.

I fall något skiepp eller far-
tyg ifrån Tunis, Tetuan, Tripol
eller Salé, eller ifrån någon
annan ort som står uti Fiend-
skap med högstbemälte hans
Kongl. Maij:t af Swerige, skulle
föra något Swänskt skiepp
eller fartyg, Folk eller Godz
till Algier, eller till någon
annan hamn eller Ort af
denna Republiquen, så skall
Gouverneuren dersammastädes
ej tillåta, at samma Swän-
ska fartyg, Godz eller under-
såtare säljas uti Algeriska
gränsor.

فصل
٩

تحريراً في ١٧ رمضان
١١٤١

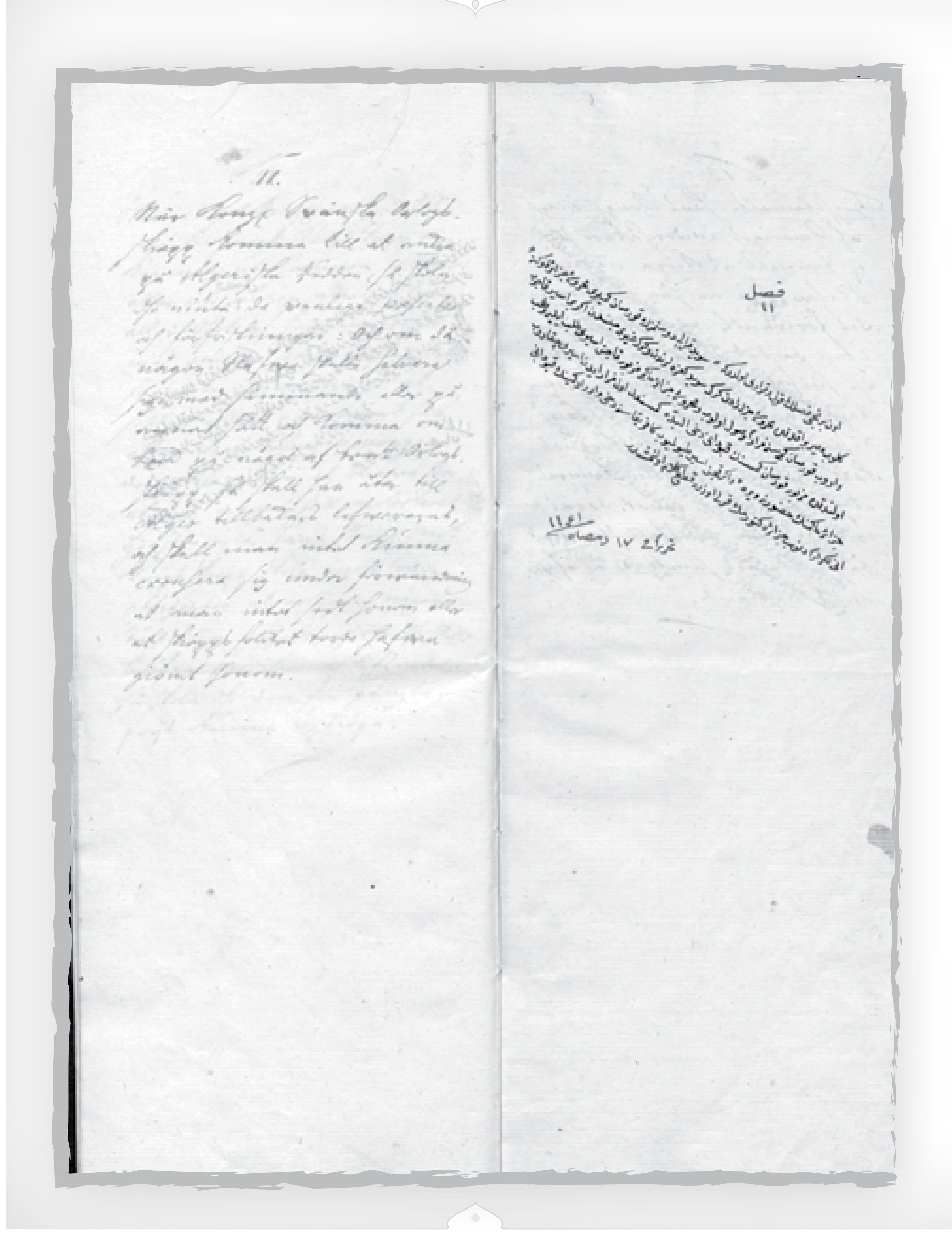
§ 10.

När något Kongl. Maj:t af Sve-
riges tillhörigt Krigsskepp in-
kommer uti hamnen af Alger
eller uti någon annan hamn
eller ort af samma rijke
med någon prise, så skall det
samma skepet frijstå at
sälja eller på annat sätt
efter eget behag disponera
det prise, utan at blifwa der-
uti på något sätt molesterad,
Högstbemälte Hans Kongl. May:ts
Krigsskepp skola icke heller wara
obligerade at erlägga någon
tull eller afgift, och om de skulle
behöfwa provision och lifsmedel,
så skola de dem för gängse
priß kunna upköpa.

فصل
١٠

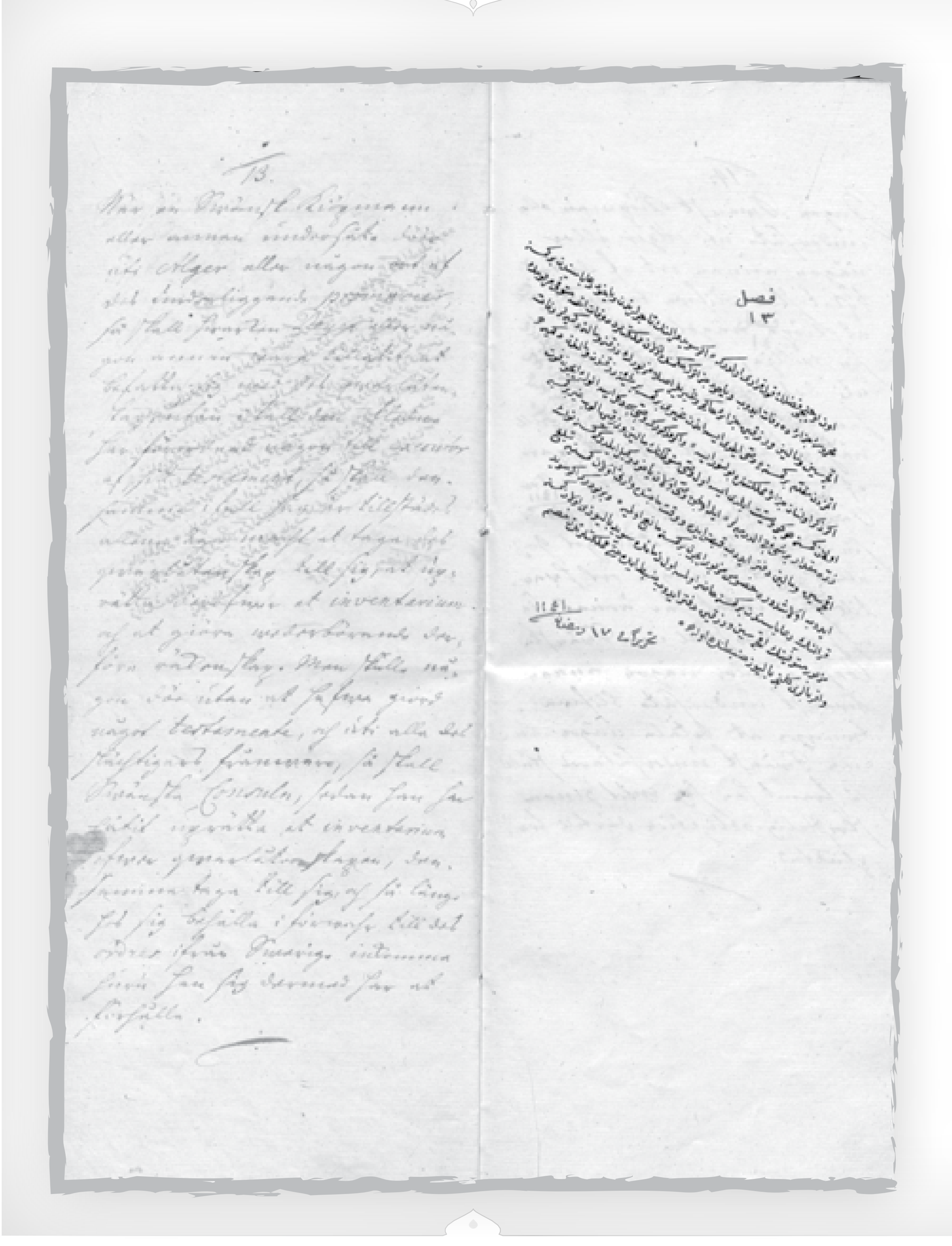
[illegible]

[illegible]



11.

فصل ١١



13.

فصل
١٣

14.

Ingen Swänsk Kiöpman eller
undersåte uti Alger eller
någon annan ort af detta
Rijket skall blifwa twungen at
at kiöpa något godz emot
sin willja, utan det skall stå
uti des frija at köpa hwad
han godt finner, ej heller skall
någon Capitain eller skeppare
af något Swänskt skepp eller
Fartyg blifwa obligerad emot
sin willja at lasta något godz
eller gå till något ort hwar-
till han intet har ärnad sig;
ej heller skall den Swänska
Consuln eller någon annan
Swänsk undersåte blifwa
twungen at betala någon an-
nan Swänsk undersåtes skuld,
så framt han sig icke genom
skriftelig obligation därtill för-
plichtad.

فصل
١٤

[illegible]

١١٤١ رمضان ١٧



§15.
Hwad Kongl. Maj:tt uti Alger
eller andra orter af dess
wälde [illegible]
skola uti [illegible]
[illegible]
i Deyens egen eller hela
Divans jurisdiction; men [illegible]
[illegible]
[illegible] af Swänska
Consulen at [illegible].

فصل
١٥

[illegible]

١١٤١
١٧٢٩

16.

I fall det skulle hända sig at någon af Högstbemälte Hans Kongl. Maj:ts undersåtare, sig uppehåller sig uti det Algieriska Gebietet, slår och sårar eller dräper någon Turk eller Mor, och han blifwer fasttagen, så skall han på samma sätt och intet hårdare straffas än som en Turk, hwilken på samma sätt förgådt sig; men om den skyldige echapperar, så skall hwarken Swänska Consuln eller någon annan af Hans Kongl. Maj:ts undersåtare derföre på något sätt quaesteras eller komma at lyda.

فصل
١٦

[illegible]

١١٤١

17.

Den uti Alger warande
Swänska Consuln skall nu och
i alla tyder dersammastädes
äga at fullkomlig frihet och
säkerhet för sin person och
egendom. Han skall hafwa
frihet at wällja sin egen
Mäcklare och Tolck, såsom och
at fara så offta han will om
bord på hwad skiepp eller
fartyg han behagar som ligga
på Redan, jämwäl at resa
kring i landet när honom
godtyckes. Han skall jämwäl
äga frihet at hålla uti sitt
hus en präst, som den Evan-
geliska Gudstiensten så wäl
för honom som för andra uti
Alger warande Swänska in,
derstädes förestår och öfwar.
Det skall äfwenwäl alla Slafwar
af samma Religion wara
tillåtit at hålla sig till samma
församlingar af Gudstiensten,
utan at blifwa hindrade af
deras Patroner, i fall de äro
particulaire personer tillhöriga
eller af Guardian Bascha der,
ifrån hindrande och afhållne

فصل
١٧

18.

Det skall icke allenast under
warande samma freden, utan
och i fall at krig emellan hans
Kongl. Maij:t af Swerige och Re-
gen samt Rijket Alger skulle up-
komma, altijd stå fritt och o-
hindrad Consuls sampt som
alla andra Swänska uti sty-
det Alger boende undersåtare
at komma, när the behaga,
derifrån afresa på hwad skiepp
eller fartyg the willia, och at
med sig taga alt deras egen-
dom, gods, köpslagningar och [illegible]
till hwilken ort the
godt finna, utan at blifwa
derifrån på något sätt hindra-
de, fast om the woro födde uti
Alger och dess underliggiande
Provincier.

فصل ١٨

[illegible]

١١٤١

[illegible]



19.

Ingen af Kongl. Maj:ts under-såtare, som såsom passagerare tager försängen ifrån den ena fienden till den andra, skall på något sätt molesteras hwarken för sin person, drängar eller för sitt gods, fast om han skulle finnas på et fartyg af en nation som är med Alger uti krig förwecklad. J lika måtto skall en Algerisk passagerare fritt och obehindrad med sitt gods af agenten passera, fast om han befinnes på et skepp som står i krig med hans Kongl. Maj:t i Swerige.

فصل
١٩

١١٤١

20.

Då efter at Kongl. Maij:t af
Swerige tillhörigt Krigs skepp
som förer Kongl. Maij:ts flagg
låter se sig när staden Al-
ger och ankrar på Redden,
samt at Residenten Kongl.
Maij:ts Consul eller den på
skeppet commenderande Off-
iceraren jämwäl låtit weta
till Deyen och Regeringen i
Alger, så skall straxt förmanas,
för Staden at samma skepp,
Kongl. Maij:t till ähra med
21. Canon skått ifrån Castellet
blifwer salutered, hwaremot
at skeppet med lika antal
Canon skått skall beswarat.
Wed samma tillfälle skola
ock Kongl. Swänska Krigsskepp
hafwa at wänta ifrå wanlige
presenter och förfriskningar.

فصل

١١٤١



§ 21.

Den Kongl. Swänska Consul skall intet erlägga någon Tull eller afgift för alt hwad han låter komma till sitt eget huus behof, eller hwarjehanda [illegible] till Klädningar eller Lifsmedel, ej heller för hwad som han köper till sin huushållning på den orten han sig uppehåller.

فصل
٢١

[illegible]

[illegible] ١٧ رمضان ١١٤١

22.

I fall på den ena eller andra sidan något skulle förefalla som vore emot denna fredens innehåll, så skall man intet straxt gripa till vapen, utan [illegible] skall söka reparation för den lidna skadan af orätt, och den som förbrutit sig skall [illegible] af straffet som en förstörare af den allmänna fred och säkerheten.

فصل
٢٢

[illegible]

اعتقاد در

١١٨١
تحريرا في ١٧ رمضان

المصدر:

National Archive (RIKSARKIVET), Stockholm, Sweden: Original traktater med främmande makter (traktater), .Bihang IV: Alger

صورة (2)

نسخة من جواز السفر الجزائري الصادر عن السلطات السويدية من أجل السفينة (Sara) بتاريخ 12 حزيران/ يونيو 1799.

المراجع

العربية

- بلقاسم، مولود قاسم نايت. **شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830**. الجزائر: دار الأمة، 2012.
- إلتر، عزيز سامح. **الأتراك العثمانيون في شمال أفريقيا**. ترجمة محمود علي عامر. بيروت: دار النهضة العربية، 1989.
- سالمي، عبد الهادي رجائي. "العلاقات الجزائرية الإسكندنافية في الفترة العثمانية 1142-1206هـ/ 1729-1792م". رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الجزائر، 2014-2015، ص 32-38.
- سبنسر، وليم. **الجزائر في عهد رياس البحر**. تعريب وتقديم عبد القادر زبادية. الجزائر: دار القصبة، 2006.
- عباد، صالح. **الجزائر خلال العهد التركي 1514-1830**. ط 2. الجزائر: دار هومه، 2007.
- كاثكارت، جيمس لـندر. **مذكرات قنصل أميركا في المغرب**. ترجمة إسماعيل العربي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.
- وولف، جون بابتيست. **الجزائر وأوروبا 1500-1830**، ترجمة وتعليق أبو القاسم سعد الله. الجزائر: عالم المعرفة، 2009.

الأجنبية

- Bardoux. “La vie d'un consul auprès de la régence d'Alger.” *Reveu Africaine.* no. 65 (1924).
- Belhamissi, Moulay. *Alger l'Europe et la guerre secrète (1518-1830)*. Alger: Editions DAHLAB, 1999.
- Berbrugger, Adrien. “Un consul à Alger au 18e siècle; Bruce.” *Reveu Africaine.* no. 6 (1862).
- Cazenave, Jean. “Un consul Français en Alger au XVIIIe siècle Langoisseur de la vallée.” *Reveu Africaine.* no. 78 (1936).
- De Grammont, H. Delmas. *Histoire d'Alger sous la domination Turque 1515-1830.* Paris: ERNEST LEROUX Editeur, 1887.
- De Martens, Charles. *Recueil des traites*. second edition revue et ogmentee par le Bon Charles de Martens, T 5 (1791-1795).
- De Paradis, Venture. *Alger au XIIIE siècle.* Alger: Typographie Adolf Jourdon, 1898.
- De Tassy, Laugier. *Histoire du royaume d'Alger* (Amsterdam : Henri de sauzet, M.DCC.XXV).
- Gustaf, Fryksen. I skuggan av global och maritim handel: Svenska sjömän i Marockansk fangenskap 1754-1763. Kandidatuppsats. Historiska institutionen. Lunds universitet. 2011.
- Maameri, Fatma. Ottoman Algeria in western diplomacy history with special emphasise on relations with the United States of America (1776-1816). These de doctorat d'Etat. University of of mentouri. decembre 2008.
- Fremont-Barnes, G. *The wars of the Barbary pirates* (England: Osprey publishing, 2006).Müller, Leos. “Swedish shipping in southern Europe and peace treaties with North African States; an Economic security of perspective.” *Historical Social Research.* vol. 35, no. 134 (2010).

- ________. *Consuls, Corsairs, AND Commerce: The Swedish Consular Service and Long-distance Shipping 1720-1815.* Studia Historica Upsaliensia. Uppsala: Uppsala University, 2004.
- Odegaard, Torbjorn. *Une Paix et Amitié perpétuelles: Sur le traité de paix entre le Royaume de Danemark-Norvège et la Régence d'Alger 1746.* Uppsala: Scandinavian Institute for North African Studies, 2013.
- Östlund, Joachim. "Swedes in Barbary Captivity: The Political Culture of Human Security, CIRCA 1660-1760," *Historical Social Research*. vol. 35, no. 134 (2010).
- Panzac, Daniel. *Barbary Corsairs*. Victoria Hobson (trans.). Lieden-Boston: Brill Publishing, 2005.
- Sagerdoti, A. "Venise et les regencies d'Alger, Tunis et Tripoli (1699-1760)." Traduction Mlle M. Despois. *Reveu Africaine*. no. 101 (1957).
- Tablit, Ali. *North African states 1757 Manuscript.* Algiers: Thala Editions, 2008.

الوثائق الأرشيفية

National Archive (RIKSARKIVET), Stockholm, Sweden

1- Diplomatica Algerica, Vol 15:

- doc 21 Avril 1742.
- doc 18 Mai 1746.
- doc 17 Ramadan 1141.
- doc 21.

2- Diplomatica Turcica, bihang Algerica, Vol 1:

- doc 28 September 1728.
- doc 30 Novembre 1728.
- doc 24 Ramadan 1141.

3- Original traktater med främmande makter (traktater), Bihang IV: Alger.

National Archive (RIGSARKIVET), Copenhagen, Danemark

Kommerce Kollegiet Tyske sekretariet, Box 367:

- doc 8 octobre 1748.
- doc 22 octobre 1748.
- doc 31 Mai 1749.
- doc 23 Aout 1749.
- doc 24 février 1751.



Rabii Rachidi* | **ربيع رشيدي**

وظائف مؤسسة "أنفلاس" في مغرب ما قبل الحماية وأدوارها

قبيلة إداوتنان نموذجًا

The Functions of the Traditional Amazigh *Inafless* Council before the French Protectorate of Morocco

The Case of the Idawtanan Tribe

تُعدّ مؤسسة "أنفلاس" واحدةً من المؤسسات التي ساهمت في التدبير الاجتماعي والقانوني للمجتمعات القبلية المغربية بخاصة قبل الحماية (1912). وتستمد هذه المجتمعات مشروعيتها من الألواح التي ساهم في وضعها فقهاء مالكيون عايشوا اضطرابات ساكنة الجبال التي لا تنالها أحكام المخزن المركزي. وتُعدّ إداوتنان القبيلة السوسية المغربية، موضوع هذه المساهمة، واحدةً منها. وإذا كان المخزن يسعى عبر قنواته - من عمالٍ وباشوات وقواد وشيوخ - لفرض هيمنته على مجموع البلاد وتطويع العباد، فإنّ البلاد النائية كإداوتنان، ومن خلال مؤسسة أنفلاس، اضطرت المخزن إلى قبول تنازلات تنقص من حدة قوّته الإدماجية، مما يطوّعه للسماح لها بتنظيم نفسها بنفسها من خلال مؤسساتها المحلية، وهو ما يفيد بقاءها تارةً صامدةً، بوصفها مؤسساتٍ تاريخيةً، وتارةً أخرى مهمشةً بحسب نوع الأحداث وقوتها.

كلمات مفتاحية: مؤسسة أنفلاس، القبيلة، إداوتنان، المخزن، المغرب.

The Amazigh institution of the *Inafless* was a significant factor in the social and legal acclimation of Moroccans living in traditional tribal societies prior to the French Protectorate (1912). These were judicial institutions whose authority rested on a set of by-laws formulated by Sunni Muslim jurisprudents of the Maleki school who lived alongside the mountain-dwelling Amazigh tribesmen who were free of the rule of the central authorities (the *Makhzen* in Rabat). The Idawtanan tribe, whose territory lies in the Sous region of Morocco, provides the compelling case study subject for this paper. While the *Makhzen* attempted to utilize of the *Inafless* and other instruments of traditional Amazigh tribal authority to unify the territory under its rule, repeated compromises which ultimately curtailed the Sultan's power were inevitable. Thus, the intensity of the deliberate assimilation of the Amazigh was curtailed, resulting in the ability of rural tribal groups to self-government. Depending on the nature and urgency of events at any given time, traditional Amazigh structures were strong and unshakeable, established organs or weak and marginalized. The final equilibrium saw the traditional Amazigh justice system thrive off of the relative weakness of the *Makhzen* in the periphery.

Keywords: Enflass, the tribe, Makhzen, Morocco.

* أستاذ باحث في التاريخ الديني وأنثروبولوجيا الدين في الجنوب المغربي، أكادير، المغرب.

Researcher in Religious History and the Anthropology of Religion in southern Morocco.



مقدمة

كثر اللَّغط حول مؤسسة حلَّت محل المخزن[1] في المناطق النائية التي لم تكن تنالها الأحكام المخزنية[2]، أو تلك التي كانت منيعةً ومحصنةً تضاريسيًا؛ فبفعل العامل الطبيعي استطاعت هذه القبائل البقاء بعيدًا عن "جور المخزن الدخيل"، كما نظَّرت لذلك السوسيولوجيا الكولونيالية، أو من خلال الخصوصيات الثقافية القبلية وأعرافها المتوارثة. فقد ارتأى عددٌ من أعيان بعض القبائل تنظيم أمورهم في علاقتهم مع الآخر والجماعة من خلال إبداع مؤسسة "عرفية" تسعى للحفاظ على "الأمن الداخلي" بالدرجة الأولى، وزجر الخارجين عن منطوق "النص العرفي" أو المخلّين به، فكانت هذه المؤسسة سابقةً من نوعها في المجتمع الأمازيغي؛ إذ لا نجد لها نظيرًا موازيًا في المجتمعات الأخرى التي كانت تحلّ مشاكلها بالتطاحن والتناحر وفقًا لقاعدة "البقاء للأقوى"، وهو ما ظل يفسر مسلّمةً آمن بها المغاربة، كون أهل المغرب كانوا ولا يزالون يجنحون إلى السلم أكثر منه إلى الحرب. وفي هذا السياق تأتي هذه المساهمة لتتناول مؤسسة "ئِنْفْلَاسْ"[3] التي ساهمت في التدبير "القانوني" للمجتمع المغربي من خلال حل مشاكل الناس وزجر المخالفين. ولقد قيل كلام كثير عن هذه المؤسسة؛ فهناك من ذهب إلى حد القول إنّها مثّلت"استقلالًا معنويًا" عن سلطة المخزن الذي كان راكدًا في المركز[4]، ولعلّ هدفهم كان سياسيًا أكثر منه موضوعيًا. فهذه الأطروحة إنما استُغلت لتمرير طرح "فرّقْ تَسُدْ" التي ترجمها ظهير عام 1930[5]. ويذهب آخرون إلى كون المؤسسة تأسست في ظرفية تاريخية استثنائية للتعبير عن إرادة ساكنة كانت لا تنالها الأحكام السلطانية "الجائرة"، مُفَضِّلةً حل مشاكلها بواسطة مؤسساتها الاجتماعية (الأعيان، والشيوخ، والفقهاء...) بعيدًا عن تدخل "الأجانب" المعيَّنين بظهائر سلطانية، كما هي الحال بالنسبة إلى قواد "حَاحَا"[6] الذين حكموا سوس خلال فترة المولى الحسن (1873-1894).

في هذا السياق تحاول هذه الدراسة إماطة اللثام عن بعض الأدوار السوسيو-اقتصادية والسياسية لبعض مؤسسات التنظيم القبلي للمجتمع المغربي ما قبل فرض الحماية بتاريخ 30 آذار/ مارس 1912 التي ساهمت في ضبط الأمن، وتدبير القبيلة سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا؛ فقد تعددت مؤسسات القبيلة التي سهرت على تدبير أمور سوس، في استقلالية تامة عن "سلطة المخزن" التي كانت شاغرةً في هذه المناطق، بل كانت تُخضعها إخضاعًا مؤقتًا وموسميًا، وفي بعض الأحيان تفوّض لها القيام بمهمات لا يقوم بها إلا "القواد" و"إِمْغَارْنْ"، مثل جمع

---

1 سنستعمل كلمة المخزن في هذه الورقة بمفهومها العام للدلالة على "السلطان" وحاشيته وممثليه من "قُوَّاد" و"باشوات" و"عمال" و"قضاة". وللمزيد من التوضيح بخصوص مفهوم المخزن، نحيل القارئ على الدراسات التالية: مصطفى الشابي، **النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر**، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 26 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995)؛ محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، مراجعة عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: نشر الفنك، 1999)، ص 31-40؛ جون واتربوري، **أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية**، (معرب)، ط 3 (الرباط: مؤسسة الغني للنشر/ السحب/ دار أبي رقراق، 2013)، ص 75-110؛ عبد اللطيف أكنوش، **السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم** (الدار البيضاء: مكتبة بروفانس، 1988) ص 106-114؛ هند الوالي عروب، "المخزن في الثقافة السياسية المغربية"، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، إشراف عبد اللطيف حسني، جامعة محمد الخامس للعلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية، الرباط-أكدال، (2003)؛
Rachida Cherifi, *Le Mekhezen politique au Maroc: Hier et aujourd'hui* (Casablanca: Afrique orient, 1988), pp. 17-25.

2 تُعدّ قبيلة إداوتنان واحدةً من القبائل التي لم تكن تنالها الأحكام المخزنية بشهادة المولى الحسن الأول (1873-1894) نفسه بحيث أشار إلى ذلك صراحةً في إحدى مراسلاته إلى نائبه كما سنستعرضها لاحقًا.

3 ئِنْفْلَاسْ مفرده أَنْفْلُوسْ، وهي الكلمة نفسها التي ينطقها (التْوارْكْ) وتعني الإنسان الثقة، انظر: صدقي علي أزايكو، **نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية**، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم 1 (المغرب: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004)، ص 129.

4 بخاصة في العواصم التقليدية (مراكش، وفاس، ومكناس، ورباط الفتح).

5 يجب أن يُقرأ "الظهير البربري" في سياقه التاريخي العام، بعيدًا عمّا روّج له أقطاب الحركة الوطنية، كما يجب تحليل مكوناته وبنوده تحليلًا موضوعيًا، بعيدًا عن التعصب للطرح الكولونيالي والنزعة "العرقية الشوفينية".

6 مجموعة قبلية حدودها بين قبيلة إداوتنان ومدينة الصويرة.



الأعشار أو جبي ضرائب المكوس[7]، والتّرتيب[8]، أو تدبير توزيع المياه في مناطق الخصاصة، مع العلم أنّ المخزن وضع شرطين أساسين لتقلد هذه المهمات[9]؛ أولهما الانتماء إلى مؤسسة دينية بوصفها زاويةً مواليةً للمخزن[10] أو إلى مؤسستي الفقهاء والشرفاء[11]. وثانيهما الوجاهة داخل القبيلة. وفي حال غاب هذان العنصران يعيّن المخزن قائدًا يختاره من المنطقة أو من الخارج بظهيرٍ شريف.

في هذا الإطار تحاول هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، من قبيل: ما هي الأصول التاريخية لمؤسسة ئنفلاس؟ وما هو السياق التاريخي الذي ظهرت فيه؟ ومن أضفى عليها الشرعية؟ وما هي مبررات شرعنة هذه المؤسسة ودواعيها؟ وماذا عن التنظيم الاجتماعي في سوس التي قال عنها الناصري: "لم ينكحها المخزن مدةً من السنين تنيف على عدد الستين"[12]؟ وماذا عن مؤسسات التنظيم و"الضبط" الاجتماعي في قبيلة إداوتنان[13]؟ وكيف كانت تُنظِّم شؤونها العامة إلى حدود فترة حكم السلطان الحسن الأول؟

مؤسسة ئنفلاس[14] بين الشرع والعرف

ساهمت الفتوى بدور مهم في تنظيم الحياة الاجتماعية للبادية المغربية، بخاصة في المناطق التي تقع بعيدًا عن سلطة المخزن[15]، وفي الوقت

7 بعد هزيمة المغرب في حرب تطوان أمام الإسبان (1859/1860)، فرضت إسبانيا شروطًا للخروج من المدينة المحتلة، ومن بينها إلزام المغرب بدفع غرامة مالية أفرغت خزينة الدولة (20 مليون ريال مغربي/ 100 مليون بسيطة إسبانية). وبما أنّ المغرب كان في أمسّ الحاجة إلى دخول قارة لأداء هذه الضريبة، فإنّه فوّت أمر الجباية إلى القواد والشرفاء ومؤسسات ئنفلاس مقابل دفعهم لمقدار مالي مسبق، انظر: جرمان عياش، "الأزمة المالية لحرب تطوان"، في: **دراسات في تاريخ المغرب** (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986)، ص 79-120.

8 فُرضت ضريبة الترتيب على جميع فئات المجتمع المغربي وذلك خلال فترة المولى الحسن والحاجب أبَّاحماد (1894-1900) والمولى عبد العزيز (1900-1906) وكانت سببًا في توتر العلاقة بين الحاكم والرعية؛ لأنّها كانت مجانبةً للشرع في شقها المتعلق بمكوس الأبواب، وتمس بـ "الامتيازات التقليدية" للخاصة التي أقرتها ظهائر التَّوْقِير والاحترام منذ العهد السعدي (إعفاء الشرفاء، وشيوخ الزوايا، والعلماء، والقضاة، والقواد)، يراجع بشأن موضوع ضريبة الترتيب والمخزن: الطيب بياض، **المخزن والضريبة والاستعمار: ضريبة الترتيب 1880-1915** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011)؛ خالد طحطح، **ضريبة الترتيب بين المعونة والمكس** (الرباط: منشورات الزمن، 2016).

9 لا يمكن تعميم هذه القاعدة في المجتمع السوسي، فحضور المخزن كان قويًا في المناطق الخاضعة لنفوذ حلف "تَحْكَّاتْ" (قبائل سوس الأدنى)، وهو شبه مغيّب في المناطق التابعة لنفوذ حلف تَاكُوزُولْتْ (قبائل سوس الأقصى) الذي يديره شريف دار إيلِيغْ (سيدي الحسين أُهاشْمْ التَّازْرْوَالْتي)، وبخصوص هذه النقطة نحيل القارئ على المصادر والمراجع التالية: علي صدقي أزايكو، **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة** (الرباط: مركز طارق بن زياد، 2002)، ص 149-162؛ محمد المختار السوسي، **إيليغ قديمًا وحديثًا**، هيّأه للطبع وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، ط 4 (الرباط: المطبعة الملكية، 2005)، ص27؛ محمد حنداين، **المخزن وسوس (1672-1822) مساهمة في دراسة تاريخ علاقة الدولة بالجهة** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005)، ص 171.

10 نورد مثالًا عن مخزنة الزاوية، فقد سمح السلطان المولى الحسن لزاوية تمكديشت الناصرية (قبيلة بسوس الأقصى قرب تزنيت) بجمع الأعشار مقابل حصولها على نصيبٍ معيّن منها.

11 منذ الفترة المرينية أعيد إحياء الشرف وتمّ إحصاء الشرفاء بغرض تمييزهم عن باقي فئات المجتمع، وأصبحت هذه الفئة تقوم بدور مهم إلى جانب المؤسسات المجتمعية في تدبير أمور البادية والحاضرة المغربيتين، كما سعت إلى إضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة في البلاد أو نزعها منها (حدث هذا مثلًا مع محاولة الجوطيين نزع شرعية الحكم عن المرينيين، بحيث نصّب نقيب الشرفاء الفاسيين أبو عبد الله محمد بن عمران الإدريسي الجوطي نفسه في فاس في عهد السلطان عبد الحق المريني عام 1465م، وفي مرحلة أخرى حدث الشيء نفسه مع محمد بن عبد الكبير الكتاني، بحيث عدّ ميشوبلير Michaux-Bellaire نشاطه السياسي محاولةً لإعادة الحكم إلى الأدارسة الذين يشتركون في الشرف مع العلويين، انظر: محمد العيادي، **دراسات في المجتمع والتاريخ والدين**، سلسلة دراسات (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2014)، ص 153-175.

12 أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا بأخبار دول المغرب الأقصى**، ج 9 (الدار البيضاء: مطبعة دار الكتاب، 1954-1956)، ص 176.

13 تقع قبائل إداوتنان في الجزء الغربي من سلسلة الأطلس الكبير بين حاحا وسوس، وهي امتداد لأقدم المجموعات القبلية في المغرب، ويتعلق الأمر بمصمودة. وتتكون هذه المجموعة القبلية من ثلاثة فروع رئيسة وهي: أيت تَنْكْرْتْ، وأيت واعْزُّونْ، وإفْسْفاسْنْ. يغلب على تضاريس المنطقة الطابع الهضبي الذي يمثّل امتدادًا لسلسلة جبال الأطلس الكبير الغربي. وتتفرع هذه القبائل إلى مجموعة من البطون والدواوير، راجع بهذا الخصوص: محند أيت الحاج، "مادة إداوتنان"، في: **معلمة المغرب**، ج 1 (المغرب: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر/ مطابع سلا، 1989)، ص223؛ محند أيت الحاج، **مظاهر الحياة الثقافية بحاحة وإيداوتنان خلال القرن الرابع عشر الهجري (1301-1400هـ/1883-1979م)** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2015)، ص 29-31.

14 يعبّر عن العضوية في هذه المؤسسة، باسم تَانْفْلُوسْتْ. أما الفقهاء، ومن خلال نوازلهم، فيطلقون عليه ئِنْفَالِيسْ، كنايةً على كل من تقلّد مهمة النيابة الجماعية. وتتردد في الألواح بجنوب المغرب أسماء أخرى مرادفة من قبيل المقدمين والمزواريين والشيوخ والنقباء والعمال والرؤساء والضُّمان والعُرفاء والنظار (أو إيمْزْرانْ) والجْمَاعَة وأيت الرّبْعين، انظر: عمر أفا، **تاريخ المغرب المعاصر: دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد**، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 34 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002)، ص 147-148؛ روبير مونطان، **الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر**، ترجمة محمد ناجي بن عمر (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014)، ص 71؛ الهادي الهروي، **المغرب من الاستبداد إلى الدولة الوطنية، دراسة في تحول المغرب القبلي وعوائق التنمية والتحديث 1844-1956** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، ص 286-287.

15 سوس الأقصى والريف والأطلس المتوسط.

نفسه، فإنّ الأمر يتعلق بإجراءٍ اعتمده الفقهاء والقضاة لتصريف سجالاتهم الفكرية[16]، من أجل التقرب من السلطان الذي كان يكلف الجابي والقائد "بنهب" القبيلة الثائرة أو المناهضة لطاعته. ومن خلال تتبعٍ دقيق للفتاوى التي حررت حول ئِنْفْلَاسْ عشية سقوط دولة السعديين، يتضح أنّ أغلبها مكيف مع الواقع المعيش. ويلاحظ أنّ معظم العلماء استعمل كليات العلوم، وكيّفها مع متطلبات جزئيات الواقع الذي يظهر أنّه كان عسيرًا على الناس[17]. ونظرًا لكون التبحر في علوم الفقه وأصوله هو من يحدد كفاءة هؤلاء من عدمها للأخذ بمضمون الفتوى أو ردّها، فقد اعتمد القضاة والفقهاء أمهات كتب الفقه المالكي مصادر للفتاوى[18]. وجدير بالذكر أنّ هذه الفتاوى أثارت قضايا تاريخية، كانت حكرًا على تخصصات علمية بعينها، كقضية المركز وعلاقته بالهامش، كما أنّ معظم القضاة والفقهاء اعتمد في إفتائه على ما كتبه الونشريسي[19] وأبي سحنون[20] والقاضي عياض[21]، وهذا يعكس تزامن تطور مصادر الإفتاء مع تطور البادية المغربية[22]؛ مما يعني أنّها لم تكن بمعزل عن القضايا المثارة في الحاضرة حيث يوجد مقر السلطان. وبناءً عليه، يمكن الحديث عمّا سماه جاك بيرك بـ "مغربة الفقه المالكي"[23].

كانت الفتوى إذًا، تأخذ في الحسبان خصوصيات البادية وتقاليدها وعاداتها؛ فالمفتي تأثّر إلى حدٍ ما بهذه الخصوصيات، والفتاوى المُستشهد بها أسفله التي تتخللها عبارات من قبيل (العادة والعرف، وما هو معمول به)، كما أنّ المفتي كان ملزمًا بتطويع النص الشرعي مع متطلبات القبيلة المترسخة في ذهنية الساكنة[24]، وبناءً عليه، ستعتمد مؤسسة ئِنْفْلاس الفتاوى بوصفها نصوصًا أو "مستندات" قانونية لا يُعذر أحدٌ بجهله لها[25]؛ إذ النازلة هي الإطار القانوني الذي يشتغل به أفراد ئنفلاس، أمّا الفتوى فهي الطابع الذي يضفي الشرعية على أحكامهم الزجرية ويجعلها مقبولةً لدى الناس.

يشير أمْحَمَّدْ العثماني في مؤلفه "ألواح جزولة"[26] أنّ نظام الحكم الجماعي: "يمثل مركز الأعصاب فيها، إن قام على أسس سليمة، اتسقت حركة الجماعة، وسادها الأمن والسلام والرخاء، واطّردت حركتها في الاتجاه السليم، أمّا إن اختل هذا النظام وتولى أمر الناس أراذلهم، اضطربت حركة الجماعة وتنافرت، وعمّتها المظالم من كل جانب"[27]. في هذا السياق نتساءل، هل كانت مؤسسة ئنفلاس تحترم هذه القواعد؟

---

16 حدد علماء الإسلام شروطًا لا بد من توافرها لتقلّد خطة الإفتاء، أهمّها: العلم بالأدلة، واللغة العربية، والتبحر في الفقه وأصوله، والتمكن من تطبيق النصوص على النوازل، والمعرفة بإيقاع الأحكام على القضايا، وإدراج الجزئيات تحت الكليات، والمعرفة بأحوال الناس وعاداتهم وأعرافهم، واستحضار المذهب الذي يفتي به، فالتمييز بين المقيد والمطلق وبين العام والخاص، ثم الاطلاع على الجهاز المفاهيمي للفقهاء، انظر: زهيرة جويرو، **الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ**، تقديم عبد المجيد الشرفي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2014)، ص 42.

17 أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، مج 10 (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981)، ص 79.

18 "الشرح الكبير" للشيخ الدردير، و"رسالة القيرواني"، و"التاج والإكليل"، و"شرح مختصر خليل" للخرشي، و"الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني"، و"حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، و"المدونة"، و"الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية" للقروي، و"نظم الأخضري" للشنقيطي، و"المعيار" للونشريسي.

19 أبو العباس الونشريسي (1430م-1508م): العلامة المشارك، الفقيه المحصِّل، المصنِّف الأبرع، حامل لواء المذهب المالكي في عصره، التلمساني المنشأ والأصل، الفاسي المنزل والمدفن.

20 هو أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي (القيروان، 776م-845م) من أشهر فقهاء المالكية، تتلمذ على يد كبار علماء القيروان.

21 أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض السبتي اليحصبي (1083م-1149م)، العلامة المحدث والفقية المؤرخ قاض مالكي، كان أعرف الناس بعلوم عصره.

22 عمر بنميرة، **النوازل والمجتمع: مساهمة في دراسة تاريخ البادية المغربية بالمغرب الوسيط**، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 67 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2012)، ص 21-22.

23 Jacques Berque, *Les Nawazil el-muzara'à, études et traduction* (Rabat: Ed. Flix Moncho, 1940), p. 21.

24 محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، ج 4 (تطوان: المطبعة المهدية، 1963)، ص 89.

25 بنميرة، ص 51.

26 أمحمد العثماني، **ألواح جزولة والتشريع الإسلامي: دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي** (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004).

27 العثماني، ص 83.

تستمد مؤسسة ئنفلاس[28] مشروعيتها الدينية من مجموعة من الفتاوى، غالبًا ما تتعلق بضرورة التوافق مع سياسة المخزن، وعدم خروج العلماء والقضاة عن طاعته. ومن مضامين هذه الفتاوى تؤخذ الإجراءات التدبيرية[29] والعقوبات الزجرية[30] التي تنفذها مؤسسة ئنفلاس، وهو ما توحي به النصوص المؤصلة لقواعد مهماتها، ضمنًا أو صراحةً.

وقبل أن نعرّج على أجوبة الفقهاء حول مدى مشروعية أحكام ئنفلاس من عدمها، نستعرض سؤال يحيى الحاحي حول هذه المؤسسة، ونصّه:

"سيدي رضي الله عنكم وسنا في ذرى المجد صعودكم وارتقاؤكم. جوابكم لله تعالى فيما يفعله بعض أهل البادية أهل الجبال منهم، من أنهم يجتمعون عن آخرهم ويعملون منهم أهل الحل والعقد ويقولون لهم: إنفلاس، ويسميهم بعضهم الضمَّان. ويصدر الاتفاق منهم على ضوابط ومصالح عندهم من أن كل من قطع طريقًا على الصادر والوارد بلادهم، يستردون منه ما سُلب من الأموال إن كانت قائمة العين، وإلا غرموها له، ويعاقب بالمال أيضًا؛ ويسمون ذلك أنصافًا عندهم. ويهدمون دارهم، ويذبحون بقرته، يأكلونها ردعًا له ولأضرابه. وإن لم يكن بيده شيء، يباع عليه ملكه بحضرته في ذلك جبرًا؛ وإن لم يكن له ملك، أخذ قيمة ما سُلب من أقاربه.

وإن أعان الأيتام أو الأرامل على فساد أو قطع سبيل، ربما ينصفونهم رعيًا للمصلحة بزعمهم ولوازم البلاد. وإنّ المتهم عندهم يعطي خمسين يمينًا، يعينه أقاربه في حلفها. ومنهم من يعطي عشرًا، وما يأخذون منهم من العقوبة بالمال، يسمونه بالأنصاف. يأخذون ذلك من الغني والفقير، والأيتام والأرامل وأهل الدين وعكسه. ويزعمون أنهم لو تركوا هذا لما انضمت كلمتهم، ولا استقام أمر بلدهم، ولا أُمِّنت سبلهم، ولَكَثُر الفساد فيه والفواحش ظاهرًا وباطنًا. لفقدان الأحكام منها.

فما الحكم في كلّ ذلك؟ وما يؤخذ منهم من العقوبات بالمال المدعو بالإنصاف في ماذا يصرف فيه؟ هل لهم أن يأكلوه، أو كمال جهلت أربابه؟ أو يرد عليهم أو على المساكين أو في سبل أو ما يكون لبيت المال كالفيء؟

أجيبوا لنا على ذلك كله فصلًا فصّلا مأجورًا. أبقى الله شهاب علمكم وأطال بقاءكم نفعًا بكم. والسلام عليكم والرحمة والبركة"[31].

نظرًا للأصول الشريفة لأبي يحيى الحاحي وموقعه السياسي داخل المغرب الذي تجلّى بكل وضوح بعيد وفاة السلطان أحمد المنصور الذهبي، فقد تجنّد للجواب عن سؤاله فقهاء كبار؛ بحيث جاءت أجوبتهم متباينةً بحسب المقصد والغاية وكذا بحسب موقفهم من هذا الثائر؛ فمنهم من عدّ "جماعة المسلمين تقوم مقام السلطان، ثم إن كان فعلهم سدادًا لزم الكبار والصغار، وكذلك إن لم يكن

---

28 هذه المؤسسة ليست نظامًا سياسيًا واجتماعيًا خاصًا بقبيلة إداوتنان كما يُفهم من عنوان هذه الدراسة، بل قد نجدها في مجموعة من قبائل سوس الأقصى والأطلس المتوسط والكبير ومنطقة الريف، إلا أنّ الاسم يختلف دون أن تتغير وظيفتها، هكذا نجد المؤسسة تتخذ عدة أسماء باختلاف المناطق، ففي قبيلة "أَيْتْ وَوْأَزْكِيطْ" يعوّض اسم ئنفلاس أسماء أخرى كـ "أيت الدِّيوانْ" و"إيجْمَّاعْنْ"، انظر:
Robert Montagne, *Note sur Les Ait Waouzigt* (A.D.N. Maroc, 1925), p. 10.

29 من بين هذه الإجراءات الزجرية: استرداد القيمة المنهوبة عينية كانت أو نقدية، وتغريم الجاني وعقابه بالمال، وهدم دار الجاني وذبح بقرته وأكلها، وبيع أملاكه قسرًا والالتجاء إلى أملاك أقاربه في حالة غياب الملكية الخاصة.

30 بالنسبة إلى الإجراءين الأولين (استرداد القيمة المنهوبة عينية كانت أو نقدية، وتغريم الجاني وعقابه بالمال) لا بد من إحاطة القارئ علمًا بكون المغرب تعددت فيه أنظمة تدبير الحياة الاجتماعية لساكنة القبائل، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نورد هنا الرواية التي أوردها الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز، ففي معرض تناوله نظرية "الوصف الكثيف" التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا الثقافية، استعرض روايةً شفويةً مستقاة من أفواه رجالات منطقة "مارْموشة"، بالأطلس المتوسط المغربي، وقعت خلال فترة الحماية، يتلخص مضمونها في كون أحد اليهود المدعوّ "كُوهِينْ" تعرّض للسرقة من جانب أفراد قبيلة مجاورة، وكيف عوّضه شيخ القبيلة المعادية وفقًا لما تمليه بنود نظام "المِيزْرَاغْ"، فمقابل ما سُرق من اليهوديّ، على يد رجل تزيًّا بزي نسائي ينتمي إلى قبيلة أخرى، تم الاتفاق مع شيخ هذه القبيلة على تعويضه بخمسمئة رأس من الأغنام تجنبًا لـ "العَار" بعدما كان الطرفان على استعداد لحرب قتالية، راجع: كيلفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 87-89.

31 حقق هذا النص وعلق عليه الأستاذ علي صدقي أزيكو، انظر بهذا الخصوص: محمد المنصور ومحمد المغراوي، **التاريخ وأدب النوازل: دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر**، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 46 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995)، ص 137-139؛ ويشير المحقق أنّه اعتمد نسخة في حوزته عثر عليها في إيمينتانوت (قرب مراكش) عام 1971، وهي الوثيقة الموجودة في الخزانة الملكية في الرباط، عدد 5831، هذه النسخة الأخيرة متضمنة اسم الناسخ (عبد الله بن سعيد الهوزالي) وتاريخ النسخ (عام 1233هـ)، المرجع نفسه، ص 164-165.

سدادًا، ولم يكن لهم مندوحة منه"[32]. ومنهم من عدّ جماعة العدول في البلاد النائية عن السلطان، تقوم مقامه في كل حكم، حتى في الحدود والقصاص[33]، ومنهم من ذهب إلى حد القول بأنّ: "الجماعة تفعل وتنزل منزلة السلطان، في مثل بلاد صاحب السؤال، وليس الخبر كالعيان"[34]. ونجد بعضهم يرى: "البلد الذي يتعذر فيه الوصول إلى القاضي أو يمكن الوصول إليه لكنه جائر ولا يقيم الحدود، جماعة العدول تقوم مقامه في كل مسألة، وفي كل حكم حتى الحدود والقصاص"[35]. ويرى أحدهم أنّه بإمكان "الجماعة إن قدمت رجلًا يحكم بينهم في النوازل والإرث والأحوال الشخصية بلا ولاية مكان السلطان، نفذت أحكامه في الجميع إن كان من أهل العلم والدين"[36]. ونبّه بعضهم قائلًا: "واعلم أنّ الموضع الذي لا سلطان فيه، أو لا يلحقه حكم السلطان، إذا اجتمعت جماعة المسلمين فيه على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإنّ حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، إذ لا يجوز البقاء فوضى للأحاديث الكثيرة"[37]. ورأى أحدهم أنّ "الضوابط التي اتفق عليها الشيوخ والضمان، فهي ضلال مبين، لأنّ أحكام الشرع التي جاء بها مولانا محمد ﷺ، فبينها وبين حكم السارق، وبين حكم المحارب، وبين حكم الغاصب، وبين حكم المتعدي، وبين حكم الزاني، فلم يمت ﷺ حتى بين للناس ما نزل الله، ولو علم دينًا أفضل من هذا الدين، لأتى به نبينا محمد ﷺ، وشرعه لأمته [...] فترك الأحكام الشرعية، واستنباط ضوابط وقوانين تخالف أحكام الشرع المحمدي كفر صراح، فيجب على من مكنه الله في الأرض أن يحسم مادة أولئك الفجرة ويردع إلى الشرع ولو بقتلهم"[38]. واعتدل بعضهم بإشارته إلى أنّ "فعل أولئك فيه تفصيل، وذلك أنّ منه ما هو جائز ومنه ما هو غير جائز، فالأول اتفاقهم على عريف يصدرون عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ على أيدي المفسدين واللصصة وقطاع السبل والسراق [...] لكن يجب عليهم إذا قاموا بهذا الوظيف الديني أن يتعلموا ما يتوقف عليه ذلك، ويسألوا أهل العلم، لأن للتغيير شروطًا وأسبابًا وموانع، فمن لم يعلم ذلك وأتى الأمر على عامية، فهو عاصٍ أقدم على ما لم يعد حكم الله فيه"[39]. ويذهب المذهب نفسه الفقيه والقاضي ابن يونس قائلًا: "فهذا السؤال يتوقف في ابتدائه على مسوغات ومراعاة المصالح للصلاح، والإصلاح وسد الذرائع الذي هو أصل مذهب مالك رضي الله عنه، ومع ذلك لا تنتظم مصلحة الدين إلّا بإمام مطاع أو والٍ متبع. فلمّا كانت هذه الشرذمة الباغية خرجت عن حكم إمامنا نصره الله، ولم يتمكن حكم الشرع فيهم، لصعوبة جبالهم وعدم انقيادهم وتخلفهم وطبعهم على ما حمله عليهم الشيطان، وجبلت عليه نفوسهم من نزعاته، حتى اعتقدوا أن ما يأتونه ويقع منهم من النهب وقطع الطريق وسفك الدماء وكشف المحارم، جائز يُسوِّغ لهم ذلك، واتفاق هذه على إقامة النَّفَالِيس ليس بسائغ بل واجب [...] وأفعالهم فيهم جائز سائغ لا يحل لأحد أن يعارضه بما يخالفه، ويجب على كل من كان قربهم إعانتهم"[40].

ماذا يستفاد من هذه الأقاويل والشهادات والمواقف حول مؤسسة ئنفلاس أو بعض المؤسسات التي كانت تحل محلّها؟

32 داود بن محمد التملي، **أجوبة سليمان داود**، مخطوطة خاصة، في خزانة الثانوية التأهيلية محمد الخامس (تارودانت، رقم 63).

33 أبو سالم إبراهيم بن هلال بن علي السجلماسي (ت. 1497)، انظر ترجمته عند: محمد بن أحمد الحضيكي، **مناقب الحضيكي**، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو، ج 2 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)؛ أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تقديم عبد الحميد عبد الله، ط 2 (طرابلس: دار الكتاب، 2000).

34 أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمان بن عيسى الرجراجي السكتاني، وهو قاضي الجماعة بمراكش وتارودانت (ت. 1651)، والنص المقتبس جواب عن سؤال "الثائر" أبي زكرياء يحيى الحاحي (مخطوط في نسخ متعددة).

35 محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن الديلمي الورزازي (ت. 1752)، القولة مقتطفة من مخطوط بالخزانة الملكية رقم (6885)، والخزانة الوطنية رقم (5768)، توجد نسخ أخرى من المخطوط في المكتبات السوسية الخاصة والخزانة العامة بتطوان.

36 أجوبة سيدي إبراهيم بن هلال السجلماسي.

37 جواب أحمد بابا التنبكتي (السوداني).

38 جواب القاضي محمد بن عمر الهشتوكي عن سؤال الشيخ أبو يحيى الحاحي (ت. 1715)، مخطوط خاص في نسخ متعددة، انظر: عبد الرحمان التامانرتي، **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، تحقيق اليزيد الراضي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 135.

39 عيسى بن عبد الرحمان السكتاني (ت. 1651)، **الأجوبة الفقهية**، اعتنى به أحمد بن علي الدمياطي (بيروت: دار ابن حزم، 2011).

40 جواب الفقيه والقاضي إبراهيم بن يونس.



استنادًا إلى المناسبة التي يعدّها المناطقة وأهل التصوف شرطًا، فإنّ الفقهاء والعلماء السوسيين، وهم من خاصة المجتمع، قدّموا فتاوى أو أجوبة عن أسئلة ونوازل فقهية، حدَّدوا فيها أدوار أعيان مؤسسة ئنفلاس[41] وأحكامهم، وطالبوا الساكنة بالتزام أحكامها في حالة شغور البلاد من المخزن، أو عندما يتجاوز السلطان والقائد والجابي والقاضي حدود الله.

تتخلل هذه الفتاوى مواقف رافضة قيام مؤسسة ئنفلاس محل المخزن أو "النظام القائم" لخروجها عن سياق الشرع الإسلامي[42]، في ظل وجود شرع ديني وسلطة سياسية، يمثّلها السلطان بوازعه الديني وسلطته الزمنية. ومن هؤلاء الفقهاء من اعتدل في أجوبته[43]، فوفَّق بين "سد الذرائع" و"شرِّع قبلنا" التي هي مطلب من مطالب المصلحة الوقتية، والمطالب الاجتماعية التي تفرضها الأزمة في حالة شغور المخزن (مجاعة، أو وفاة سلطان، أو فراغ سياسي).

إنّ استنتاج خصوصيات المجتمع القبلي خلال هذه الفترة يتطلب منّا ربط السياق التاريخي الخاص بمجالٍ محدد بالسياق العام للأحداث التي كان يمر بها المغرب، فلكلّ فتوى أوضاعها المعينة ورجالاتها الذين وضعوها؛ والسؤال الذي تقدَّم به يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي[44] إلى فقهاء زمانه[45]، كان له ما يبرره. إذ حدث بعد وفاة أحمد المنصور الذهبي عام 1603 انتقال البلاد والعباد من أوج الرخاء إلى الاضمحلال السياسي والخصاصة، وقد توّج ذلك بصراع الأبناء حول السلطة السياسية، فطرْحُ أبي يحيى الحاحي سؤاله حول "النْفَاليس"[46]، وهو متربع في زاوية أبيه بتافيلالت، له ما يبرره، إذا ما أخذنا في الحسبان معارضته السياسية لأواخر السعديين. وقد ذهب علي صدقي أزايكو[47] إلى أنّ الحاحي أراد بسؤاله هذا، أن يلفت انتباه عامة الناس إلى خطورة الفراغ السياسي الذي أصبح عليه مجتمع الجنوب المغربي[48]، والذي أصبح يهدد أمن الساكنة واستقرارهم، بخاصة سكان جبل (دَرَنْ) وأقصى غرب الأطلس الكبير. وهذا المجال المنيع والمحصن هو الذي تقع فيه قبيلة إداوتنان واستقر فيه متصوف جابةَ الإيبيريين، هو سيدي إبراهيم بن علي التغانميني (ت. 1581)[49]، مما ساهم في بروز مؤسسات سياسية تعوّض شغور المخزن تمثّلت مهماتها بضبط المجتمع وزجر المخالفين، وهي جماعة ئِنْفْلاس التي وافق عموم الناس آنذاك على تعويضها مقام السلطان أو ممثليه المخزنيين.

41 يتولون الفصل في المنازعات والجنايات المدنية والجنحية وكل الجرائم المقترفة في الأسواق، كالغش في المكاييل والموازين. كما يفصلون بواسطة "قانون" تشرعه الجماعة وتصدّق عليه بالإجماع، ويسمى "لوحًا" وهو سجل لأهم المخالفات والعقوبات، فتكون مهمات هؤلاء الأعيان تطبيقه بحزم، إذ تكون الأحكام الصادرة غير قابلة للاستئناف. هؤلاء مكلفون بتطبيق أحكام الفقهاء المتخصصين في الأحوال الشخصية وقضايا الإرث كذلك، فسلطتهم تنفيذية على الجميع، انظر: العثماني، ص 87.

42 كما هي الحال بالنسبة إلى القاضي محمد بن عمر الهشتوكي.

43 تستمد هذه الأجوبة مشروعيتها من فقه المذهب المالكي.

44 هو يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي، ولد في "تافيلالت" الموجودة بوادي "ءايْت تامْنْتْ" في بلاد "إيداوْزَدَّاغ" التي تقع في جبل درن شمال شرق تارودانت، توفي 1626، أخذ عنه أبو زيد التامانرتي، انظر بخصوص هذه النقطة: المنصور والمغراوي، ص 136-137.

45 يطرح تاريخ كتابة السؤال إشكالًا كبيرًا، فالوثيقة المعتمدة في هذه المساهمة غير مؤرخة، ولا يوجد فيها إلّا تاريخ النسخ واسم الناسخ، ويرجّح علي صدقي أزايكو، وهو أول من اشتغل عليها تحقيقًا ودراسةً بحسب علمنا، أنّ هناك قرائن يمكن اعتمادها لتقديم تاريخ تقريبي لكتابة هذه الوثيقة وأهمها: مغادرة أحمد بابا السوداني (التنبكتي) مراكش 1605-1606 بوصفه قدّم جوابًا فقهيًا قبل مغادرته. مما يستفاد منه أنّ السؤال يرجح أنّه طرح قبل مغادرته لها، أما القرينة الثانية فمرتبطة بأحوال المغرب قبل وفاة أحمد المنصور الذهبي الذي استبد بالبلاد والعباد، وبناءً عليه فخروج الساكنة عن طاعته أمر غير وارد لصلابة الرجل، ما يعني أنّ السؤال كُتب مباشرةً بعد وفاته عام 1603 وهي السنة التي تتزامن مع أزمة الحكم السعدي التي أثارها أبناؤه.

46 طرح الثائر أبو يحيى الحاحي (ت. 1626) سؤالًا على فقهاء زمانه حول مشروعية "النفاليس" من عدميتها، وذلك خلال أوائل القرن السابع عشر الميلادي.

47 أزايكو، ص 202.

48 قُدِّم أبو يحيى الحاحي بديلًا للحكام السعديين المتأخرين.

49 انظر ترجمته عند: أحمد بن علي الكشطي، **التعريف بالبلدة التنانية ذات المواهب الربانية** (مخطوطة خاصة زودني بها الحاج عبد الله الكابوس، إمام مسجد حي البطوار، أكادير)، الورقة 65.

قبيلة إداوتنان: الانتماء والخصوصيات

تنتمي قبيلة إداوتنان إلى مجالٍ جغرافي منيع يقع بين بسيط سوس وهضبة "حاحا"، وهي وعرة التضاريس، وقد عرفت هذه القبيلة صراعًا مريرًا مع المخزن طبَعه المد والجزر، والحذر والاحتراز من كلا الطرفين[50]؛ فأوّل من حاول إخضاع القبيلة هو الطالب صالح بن محمد بن بيهي[51]. وتذهب رواية إلى حد القول إنّ هذا الثائر مَجاطي الأصل[52]، فقد كان أبوه محمد بن بيهي قائدًا على كل بلاد حاحا[53]، مما ساعده على شق العصا فجابه المخزن العلوي زمن سيدي محمد بن عبد الله (1757-1790) واستولى على أكادير التي اتخذها جبهةً لمواجهة الحركات المخزنية. لكن حكمة الجهاز المخزني ودهاء السلطان مكّنا من الإيقاع به بعد "التخابر" مع بعض التانانيين[54]. وقد ظهر في الساحة قائدٌ آخر خلال الفترة نفسها هو أحمد أهْدَّارْ الذي عُين قائدًا على إداوتنان بوساطة القائد عبد الملك بن بيهي[55]. ونشير إلى أنّ المختار السوسي وقع في الخلط بين فترة المولى سليمان (1792-1822) وفترة سيدي محمد بن عبد الله (1757-1790) فقد أورد رواية التانانيين وكتاب "تاريخ الصويرة"[56] التي تفيد بأنّ محمد أهْدَّارْ عيّن في عهد المولى سليمان[57]، والراجح أنّه عيّن في فترة سلفه سيدي محمد بن عبد الله، بخاصة إذا علمنا أنّ محمد أهدار توفي سنة (1781). والجدير بالذكر أنّ التانانيين قتلوا هذا القائد[58] الذي عدّوه عنصرًا بشريًا دخيلًا على القبيلة. وفي مرحلة متقدمة سيحاول الابن عبد الله بن أحمد أهدار الثأر لوالده، فقد أحاط القبيلة من جميع الجهات، إلا أنّه انهزم في آخر اللحظات[59]. أما في ما يخص الحركات السلطانية المتجهة صوب القبيلة[60]، فالرواية الشفوية والمصادر المحلية لم تسجّل لنا سوى حرْكة واحدة[61]، وهي الحركة التي نظّمها السلطان المولى الحسن عام 1886، والتي تُوّجت بتعيينه

---

50 تعود بنا كرونولوجيا علاقة قبيلة إداوتنان بالمخزن إلى فترة استقرار الولي الصالح سيدي إبراهيم بن علي التيغانيميني في هذه القبيلة، والتقائه بالسلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي عام 1588، ولا يفهم من هذا اللقاء توطيد العلاقة بين مخزن الأشراف وساكنة إداوتنان كما ذهب إلى ذلك محند أيت الحاج في كتابه **مظاهر الحياة الثقافية** (ص 100). والراجح أنّ اللقاء تم بعيدًا عن القبيلة في جو ديني مشحون أكثر منه سياسي، فالتحكيم الذي كان يقوم به الولي الصالح لا يتجاوز ما هو اجتماعي يحافظ على تعاضد أبناء القبيلة؛ وإلا بم نميز افتقار المجال إلى زعماء دينيين كما هي الحال بالنسبة إلى سوس منبت الأولياء الذين مارسوا سلطاتٍ سياسيةً فعلية كذرية "سيدي احماد أوموسى" نزيل قبيلة تازروالت، كما أنّ ضريح الولي ومزاره كان بعيدًا عن مركز القبيلة وسلطة القرار. وبالرجوع إلى وثائق الأرشيف الدبلوماسي نجد ما يؤيد طرحنا هذا على أساس أنّ وظائف الولي الصالح لم تتجاوز ما هو ديني وظلّت محصورة في هذه الوظيفة، كما يستفاد من أحد التقارير المفصلة:
P.O. Le Chef de Bataillon Orthlibes, Chef du Bureau Regional, Marrakech, le 26 oct 1923, Itineraire d'Agadir a la Zaouia de Sidi Brahim ou ali, Ida Ou Tanan, (CADN), France.

51 اعتقله السلطان سيدي محمد بن عبد الله وانتحر داخل السجن عام 1755، ونلاحظ أنّ رواية السوسي حول قضية اعتقال هذا القائد على يد السلطان محمد بن عبد الله في حاجة إلى مراجعة نقدية ودقيقة، لأنّ الفترة الممتدة ما بين 1727 و1757 هي فترة فراغ سياسي لم يحكم خلالها السلطان المذكور.

52 السوسي، **خلال جزولة**، ص 85.

53 المرجع نفسه.

54 المرجع نفسه.

55 المرجع نفسه، ص 86.

56 محمد بن سعيد الصديقي، **إيقاظ السريرة لتاريخ الصويرة** (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1961).

57 السوسي، **خلال جزولة**، ص 86.

58 تقييد محمد التامكرتي الجزولي، انظر: المرجع نفسه.

59 المرجع نفسه.

60 لأخذ تصور عام عن حركات المولى الحسن انظر مقالة: أحمد علمي، "حركتا السلطان الحسن الأول إلى سوس (1882-1886)"، ندوة مدينة تزنيت وباديتها، في الذاكرة والتاريخ والمجال والثقافة، أعمال الأيام الدراسية 12-14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1993، مجلة **دراسات**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير (1996)، ص 47-60.

61 نظم المولى الحسن حَرْكَتُه (الحركة هي: تنقّل للسلطان وعسكره وحاشيته، والهدف منها ردع قبيلة ثائرة) إلى قبيلة إداوتنان في (19 تموز/ يوليو 1886)، وهو التاريخ الذي يتزامن مع الحركة الحسنية الثانية إلى سوس، بغرض إشرافه على إعادة التمثيل المخزني بسوس وأحوازها. ويُرْوَى أنّ "التانانيين" حاصروا المولى الحسن الذي كان مُسانَدًا بفرق عسكرية، من "حاحا" و"هُوَّارة" ومجموعة من قواد النواحي، بدوار "ألْمَا" وهو ما اضطره إلى سلك طريق آخر يؤدي إلى القبيلة عبر "أمْشكْرُوضْ" و"تَامَاعِيتْ"، ويعدّ المختار السوسي الوحيد الذي انفرد بهذه الرواية التي رجحت كفة انتصار المولى الحسن على التانانيين. وقد استطاع السلطان أن يصل إلى أعلى مرتفعات القبيلة وهي "تيقي"، ويشير السوسي أنّ هذا التقدم اضطر الساكنة إلى الاستسلام وتقديم الهدايا التي قبلها بالرفض واصفًا التانانيين بـ "الجياع". أما الرواية الشفوية التي استقيناها من أفواه رجالات القبيلة الذين عاصر أجدادهم هذا الحدث فترجح كفة التانانيين على كفة المولى الحسن، بحيث حققوا "أدوارًا بطولية ضد المخزن الجائر" يقول أحدهم. ويذهب



القائد بوعشرة الذي لقي حتفه هو الآخر بُعيْد مغادرة السلطان القبيلة[62]. وهو ما يعني أنّ القبيلة لم تخضع قطّ لقائدٍ مخزني[63]. فمنذ أن حل بها الولي الصالح سيدي إبراهيم بن علي التِيغانِميني (ت. 1581) خلال الفترة الوطّاسية[64]، ظل التانانيون يعدّون بركته مناعةً ضد أي تدخل مخزني، فالقبيلة مصونة من المخزن ببركة هذا الولي الصالح؛ يقول أحد التانانيين[65]: "لقد دخلت القبيلة في مجال البيعة ولم تكن مطيعة للمخزن"[66]. وقد ساعدها في ذلك موقعها الجغرافي الذي أبعدها عن تنفيذ قرارات المخزن التي يسري تطبيقها على سوس الأدنى، فقد دبّرت شؤونها بنفسها من خلال مؤسسة ئِنْفْلاسْ التي كانت تقوم مقام المخزن؛ لكن في إطار مجال البيعة لا مجال الطاعة. وباستثناء كتاب **البربر والمخزن** للسوسيولوجي الكولونيالي روبير مونطان[67] ومقالته "التنظيم السياسي والاجتماعي لقبيلة إداوتنان"[68]، وكذا النتف التي جاءت متناثرةً في مؤلفات المختار السوسي[69]، فإنّ الحديث عن تاريخ قبيلة إداوتنان يبقى أمرًا صعبًا، في ظل ندرة المصادر[70]. وعلى حدود علمنا فإنّ الجامعات المغربية فارغة من مادةٍ علمية أكاديمية حول هذه القبيلة[71]؛ فباستثناء مخطوطة

البعض من أبناء القبيلة إلى أنّ أجدادهم استخدموا قوة المياه المتدفقة، ولسعات النحل سلاحًا لعرقلة مسار الحركة الحسنية والدفاع عن القبيلة (رواية الحاج بوفود رحمه الله). وما يعضد رواية السوسي، مغادرة السلطان القبيلة دون سبق إعْلام أهلها وهو ما يدل على أنه كان أكثر حيطةً وحذرًا من أبناء القبيلة الذين يصعب إخضاعهم. والواقع أنّ كل فريق يريد أن ينتصر على الفريق الآخر للتظاهر بالمظهر البطولي، ومن جهتنا فرواية المختار السوسي ورواية التانانيين تحتاجان إلى ما يعضدهما ويشد أزرهما، وفي ظل الحصار غير المبرر المفروض على الوثائق المحلية من طرف ورثتها، ونظرًا لما يمكن أن تحمله وثائق الخارجية الفرنسية من أحكام مغرضة، فإنّه يصعب علينا الجزم برواية السوسي أو تصديق روايات التانانيين التي يتداخل فيها الأسطوري بالواقعي، انظر بخصوص هذه النقطة: محمد المختار السوسي، **إليغ قديمًا وحديثًا**، هيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، ط 4 (الرباط: المطبعة الملكية، 2005)، ص 294؛ السوسي، **خلال جزولة**، ج 4، ص 88-89.

62 عيّن السلطان القائد بوعشرة لإدارة شؤون القبيلة، لكن خصوصيات هذه المرحلة بقيت حلقة مفقودة لم تتمّ دراستها إلى حدود الآن، كما أننا لم نجد أي إشارة في متون الأرشيفات المعتمدة في هذه الدراسة. ونأمل أن يرفع ورثة الوثائق حصارهم لتبيان حقيقة ما جرى والتمييز بين ما هو أسطوري وما هو واقعي في صراع المولى الحسن مع أبناء هذه القبيلة "الثائرة". ويجمع سكان إداوتنان الذين أخذ عنهم السوسي روايته الواقعة أنّ السلطان اختفى عن أنظار القبيلة دون سابق إشعار تاركًا وراءه الهدايا التي قدّمت له، فهل يتعلق الأمر بانهزام معنوي للسلطان وهو الذي تجمع عنه المصادر أنّه "عاش فترة حكمه على صهوة جواده"، بتدخّل بركة الولي الصالح "سيدي علي بن إبراهيم التغانيميني"، كما هو مترسخ في متخيل التانانيين إلى يومنا هذا، لإبعاد بطش السلطان عنهم، راجع: السوسي، **خلال جزولة**، ج 4، ص 88-89.

63 هذا لا يعني أنّ القبيلة كانت "سائبة"، فقد انتظمت تحت قيادة شيوخ القبائل الذين توافر لديهم كلّ شروط الرئاسة والزعامة، ومنهم: الحاج الحسن بوناكة على "تانكرت"، والشيخ أنظام على "أُنْكْريم"، وأحمد أُشْوابيتْ على "أيت وَاعْزُّونْ" والشيخ سعيد بن الطالب على "أُوَركا" والشيخ الأَشْقَرْ على "إمِّي مِيكِّي"، والشيخ أحمد بن علي على "ألْمَا" بإفْشفَاسْنْ، انظر: محند أيت الحاج، "ملامح الحياة الثقافية بحاحة وإداوتنان خلال القرن التاسع عشر"، أعمال الدورة الأولى: الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع (1980)، ص 96-97.

64 الوطاسيون هم حجّاب (وزراء) بني مرين، استغلوا ضعف الدولة المركزية ليؤسسوا دولةً خاصة بهم سميت في المصادر التاريخية "مملكة فاس" لأنّ حكمهم لم يتجاوز فاس.

65 السوسي، **خلال جزولة**، ص 89.

66 حدّد المخزن "مجال الطاعة" في القبائل التي تدفع الضرائب للجُباة المكلفين بهذه المهمة، أمّا "مجال البيعة" فهو الذي تبايع ساكنته عامةً بخاصة السلطان الحاكم دون أن تدخل تحت طاعته. لقد أثبت الجهاز المخزني العلوي "عجْزه" عن إخضاع القبائل السوسية للمركز خلال الفترة الموسومة في المصادر التاريخية بـ "السيبة"، فقبول "التانانيين" بالقائد كان يقتضي شروط اتسامه بالوجاهة والتديُّن وانتمائه لأبناء جلدتهم حتى يضمن مصالح الفئات الاجتماعية من عامةٍ وخاصة، ما يعني أنّ التانانيين لم يرفضوا المخزن بوصفه جهازًا، وإنما رفضوا طريقة انتقائه القيّاد وفرضهم عليهم بالقوة، فالتانانيون ميّالون لأبناء القبيلة أكثر من الأجانب (الحاحيين)، والليونة أكثر من القوة، راجع بهذا الخصوص: حنداين، ص 315.

67 Robert Montagne, *Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc: essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe cheluh)* (Paris: éd. Alcan, 1930).

68 Robert Montagne, "Organisation sociale et politique des tribus berberes indépendantes: Les Ida Ou tanan, Haut Atlas occidental," *Revue des Etudes Islamiques*, cahier II (1927), pp. 223-247.

69 كتب المختار السوسي كتابًا عنوانه **رحلة من الحمراء إلى إليغ** ذيّله بالحديث عن تاريخ ثلاث قبائل: حاحا، وإداوتنان، وأكادير ومعه كسيمة ومسكينة. وقد تطرق للحديث عن القبيلة ورجالاتها ووصف مدارسها ومؤسساتها الدينية، إلا أنّ الرحلة نُشرت من دون التطرق للتفاصيل التاريخية عن قبيلة إداوتنان، انظر بخصوص هذه النقطة تقديم عمر أفا كتاب **البلدة التنانية ذات المواهب الربانية**. وتطرّق بعض كتب محمد المختار السوسي لمادة إداوتنان كما هي الحال بالنسبة إلى: **المعسول** (ج 15)، **ومن أفواه الرجال** (ج 1-2-3)، **وخلال جزولة**، (ج 4)، **والإلغيات**، (ج 2)، **وإيليغ قديمًا وحديثًا**.

70 تتوفر أسر "بوناكة" المستقرة حاليًا في "تازكا إنْجْعافْ"، وأسرة أَنْظَّامْ "بأَقْصْري"، وأسرة أَتْبِيْر "بِتِسْكْجِّي"، على وثائق محلية، وقد ذُكِرت هذه العائلات باللّمْز أو صراحةً في وثائق الأرشيف الدبلوماسي التابع للخارجية الفرنسية.

71 لا تشفي مادة إداوتنان المدونة في موسوعة **معلمة المغرب**، كما وضعها محند أيت الحاج، غليل الباحث ولا تعدو أن تكون عصارة ما قدّمه المختار السوسي وروبير مونطان؛ الأول في كتابيه **خلال جزولة**، **وإيليغ قديمًا وحديثا** والثاني في كتابه **البربر والمخزن**. ويمكن أن نستثني دراسة: محند أيت الحاج، **مظاهر الحياة الثقافية بحاحة**

لأحمد الكاشطي بعنوان: "البلدة التنانية ذات المواهب الربانية"[72] فإنّ المادة المصدرية راكدة في الأرشيف الدبلوماسي التابع للخارجية الفرنسية، حيث وقفتُ على عدد من الوثائق[73] بإمكانه أن يحل ألغاز المؤسسة الاجتماعية التي نحن بصدد دراستها ومقاربتها[74]، ومن ثم إعادة كتابة التاريخ التناني، لكن شريطة مقارعة هذه الوثائق بنظيرتها المحلية التي يتكتم عليها ورثة الأسر التي تولّت القيادة والمشيخة في هذه القبيلة[75].

يمكن ملامسة الأدوار البطولية والتاريخية لهذه القبيلة من خلال تصدي رجالاتها للغزو البرتغالي؛ فمحمد بن سليمان الجزولي[76] أرشد ووعظ التانانيين بمخاطر الغزو الإيبيري الذي تعرضت له المنطقة خلال القرن الخامس عشر الميلادي. ونظرًا لقربهم من ميناء أكادير، فقد قام التانانيون بدورٍ بطولي في رفع راية السعديين الذين أطاحوا آخر قادة الإيبيريين المرابطين في رأس "كِير" خلال القرن السادس عشر. وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر عرفت القبيلة حضور القائد عبد الله أُبيهي[77] الذي ظل حريصًا على تأديب القبيلة الخارجة عن طاعة المخزن، فقد ألحق بها دمارًا ماديًا ومعنويًا لمّا كان خليفةً بالحاضرة السوسية، تارودانت[78].

قبيلة إداوتنان في الأرشيف الدبلوماسي الفرنسي

تكشف وثائق المركز الدبلوماسي في نانط (Nantes) بفرنسا، أنّ قبيلة إداوتنان كانت حاضرةً خلال مرحلة "التهدئة" التي أعلن عنها المقيم العام ليوطي Lyautey[79]، فمباشرةً بعد توقيع عقد الحماية بتاريخ 30 آذار/ مارس 1912، أعلنت القبيلة عصيانها المدني على المستعمر، وعلى الأجهزة المخزنية العتيقة التي أبقى عليها الاستعمار، كما ساهمت أنظمتها الاجتماعية بخاصة ئنفلاس أو "أيت الْعُرْفْ" كما تسمى محليًا، في تماسك القبيلة واتحادها؛ فقد تصدّت لكلّ نزاع أو فتنة يمكن أن تثيرها الوضعية الحرجة التي أصبح عليها المغرب خلال العشرية التي سبقت توقيع الحماية[80]؛ وهي الفترة المسماة في المصادر الكولونيالية بـ "السيبة"، وقد أسهب روبير مونطان

واداوتنان وهي أطروحة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الأدب العربي نوقشت سنة 1994 في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط.

72 يعدّ أحمد الكاشطي (1892-1954) أحد أعمدة المدرسة العتيقة في "ألما" ومقدّم الطريقة التجانية فيها وقد قام بأدوار طلائعية خلال الفترة الاستعمارية، كما يرجع له الفضل في نشر الطريقة هناك وتلقين أورادها. وقد ألف مخطوطة **البلدة التنانية ذات المواهب الربانية** التي تعدّ وثيقة تاريخية شاهدة على مرور علماء كثر بالمنطقة أغلبهم تجانيون (حقق المخطوطة الطالب محمد بلييش المسجل في الفوج الثاني من سلك الماستر 2010-2012 وحدة تاريخ الجنوب المغربي، بإشراف الدكتور مبارك لمين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر أكادير)، وعلى حدّ علمنا هي النسخة الوحيدة المحققة إلى حدود كتابة هذه الأسطر.

73 قمت بزيارة علمية لمركز الأرشيف الدبلوماسي في نانط CADN التابع لوزارة الخارجية الفرنسية، خلال الفترة الممتدة بين 12 و28 نيسان/ أبريل 2012، ووقفت على محفظتين تهمّان تاريخ هذه القبيلة، بخاصة ما يتعلق بالبدايات الأولى لإخضاعها من طرف المستعمر، وكل ما يتعلق بمونوغرافيتها، وتقاليد ساكنتها وعاداتهم، والتقارير الاستخباراتية التي حررها الضباط الذين حكموا القبيلة، وهذه المحافظ في حوزتنا على شكل صور شمسية، أهمها يحمل الرقم والتسلسل التاليين:
Maroc, archives du protectorat, 1912-1956, Maroc, serie, cabinet diplomatique n°8, notes cocernant le personnel (1921-1933) no. 15, les idaoutanan; Reclamation, notifications aux puissances–voyages divers (1917-1922), Maroc, direction des affaires indigènes, no. 13 organisation 1917-1921.

74 كانت إداوتنان خلال الفترة الاستعمارية خاضعة لرئيس ناحية مراكش، ويستفاد من خلال التقارير الاستخباراتية التي تحتفظ بها وزارة الخارجية الفرنسية أنّ المنطقة لم يتم إخضاعها إلا بعد صراع مرير مع أبناء القبيلة، انتهى بمهادنة الأعيان من جهة، واعتماد الطيران الحربي من جهة أخرى: مديرية الشؤون الأهلية، المحفظة 15، مجموعة وثائق مراكش وأحوازها، الرقم التسلسلي أ 456، إداوتنان، وثائق الأرشيف الدبلوماسي، نانط، فرنسا.

75 بخاصة أسرة "بوناكة" بـ "تِسْكْجّي" وأسرة "أَشَّاو" بـ "دوار إِسْك بتِقّي".

76 محمد بن سليمان الجزولي السّملالي الحسني (1404-1465م)، أبو عبد الله، عالم دين سني على طريقة الأشاعرة، وفقيه مالكي، وصوفي على طريقة، من ذرية إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب، صاحب كتاب **دلائل الخيرات في الصلاة على النبي**.

77 السوسي، **المعسول**، ج 15، ص 12 .

78 المرجع نفسه، ص 12-13.

79 أول مقيم عام بالمغرب (1912/1925).

80 وُقِّعت الحماية في فاس بتاريخ 30 آذار/ مارس 1912 بحضور السلطان المولى عبد الحفيظ والسفير الفرنسي لورينو.



في حديثه عن أهمية هذه التنظيمات في مواجهة السياسة الكولونيالية كما سنرى لاحقًا[81]. ونظرًا لموقع القبيلة المحصن والمنيع، فإنّ القادة الفرنسيين لم يجدوا بدًّا من مهادنة أعيان إداوتنان، بخاصة عندما فرّ إليها أشد أعداء فرنسا و"المخزن العتيق"، القائد محمد أَنْفْلُوسْ[82] الذي كان قائدًا على سوس وحاحا زمن المولى الحسن وابنه عبد العزيز الذي خرج عن طاعة المخزن بعد أفول نجمه عشية هزيمة أحمد الْهِيبَة في وقعة "سيدي بوعْثْمَانْ" الشهيرة، والمؤرَّخة في 6 أيلول/ سبتمبر 1912[83]. كما رفض بعض الزعامات التي عهد إليها حكم القبيلة قبل الاستعمار أيَّ هدنة أو مفاوضات مع الاستعمار؛ ستفضي إلى وقوع القبيلة تحت رحمته، وبالمقابل نعت التانانيون في المراسلات التي تحتفظ بها فرنسا بعضهم بـ "الكفار"[84] لأنهم خرجوا عن طاعة فرنسا، مما يؤكد وجود تيارين متعارضين حول مصلحة القبيلة ومستقبلها. ومن خلال الاطلاع على وثائق الأرشيف الدبلوماسي التابع لوزارة الخارجية بـنانط[85] يتضح أنّ الخضوع التام للقبيلة تم بتاريخ 1927[86]، بعد التخابر مع أعيان إداوتنان، وتجويع الساكنة ومنع وصول المواد الغذائية والمؤن إليها وقصفها بالذخيرة الحية. وانتهى الأمر بإسناد القيادة التانانية لأسرة "بُوناكة" التي تتكتم اليوم على موروث مراسلاتها مع القيادات المخزنية والزعامات الاستعمارية.

إداوتنان: بين تجاذبات بلاد المخزن وبلاد الفوضى

ارتأينا أن نستعير مفهوم "بلاد الفوضى" بدل "بلاد السيبة" حتى نقلل من الحمولات الأيديولوجية والقدحية لدلالة المفهوم الأخير. وقبل أن نعرج إلى موقع قبيلة إداوتنان بينهما، نشير إلى أنّ قضية "السيبة"[87] التي وردت في عدد من المراسلات الفرنسية المعتمدة في هذه الورقة، وتشبَّعت بها مجموعة من الكتب الأجنبية، وبالخصوص تلك المعتمدة في هذه الدراسة، أثارت حفيظة المؤرخين المغاربة أكثر من الأجانب؛ فالطرح الوطني كان يهدف إلى تأسيس مدرسة ونسقٍ تاريخيين لم يكتب لهما الوجود، من أجل الرد على مزاعم الطرح الكولونيالي، وهذا مشكل آخر وقع فيه جلّ الدراسات المغربية سواء المتقدمة منها[88] أو المتأخرة؛ ومنذ حصول المغرب على استقلاله توجهت الكتابة التاريخة في المغرب بزعامة أقطاب من قبيل جرمان عياش ومحمد حجي ومحمد المنوني وعبد الله العروي، لإثبات وجود وظائف الدولة المغربية وديمومتها عبر التاريخ، وأنّها لم تكن في حالة تسيّب كما زعم الكولونياليون وربما هو الطرح نفسه الذي سبقهم إليه عبد الرحمان بن زيدان مؤرخ مدينة مكناس[89].

---

81 Montagne, *Les Berbères et le Makhzen au Sud du Maroc*, p. 345.

82 استقر القائد محمد أَنْفْلُسْ في "أيت عيسي" وهي قبيلة تشكّل حدودًا بين حاحا وإداوتنان، بعد سقوط مقر قيادته "بتَمْسُورينْ" على يد القوات الفرنسية (انظر ترجمته في الجزء 20 من كتاب المعسول للمختار السوسي).

83 مراسلة الضابط اليوتنان لوبرون مكتب الشؤون الأهلية، الأرشيف الدبلوماسي بنانط CADN، فرنسا.

84 مراسلة محمد بن محمد أَنْظَّام إلى باشا أكادير يصف فيها الخارجين عن طاعة فرنسا بـ "الكَفَرَة"، وقد اعتمدنا النسخة العربية المترجمة إلى الفرنسية على يد ضابط عسكري برتبة "ملازم أول".

85 وثيقة استخباراتية مؤرخة بتاريخ 14 تشرين الأول/ أكتوبر1927، وثائق الأرشيف الدبلوماسي، فرنسا.

86 مراسلة الكولونيل قائد قبيلة إداوتنان، ناحية أكادير، 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1927، وثائق الأرشيف الدبلوماسي، نانط، فرنسا.

87 تتعامل الكتابات المغربية مع هذه المفاهيم بنوع من الحيطة والحذر، وتستبدل بمفاهيم أخرى تحمي حقوق الدولة والهوية للمغاربة (كبلاد الفوضى والنظام مقابل بلاد السيبة والمخزن)، راجع: عبد الحميد احساين، **الإدارة المركزية في عهد الحماية الفرنسية، 1912-1940** (الرباط: منشورات أمل، 2015)، ص 67؛ أو (بلاد البيعة وبلاد الطاعة) مقابل (بلاد المخزن وبلاد السيبة)، انظر: حنداين، ص 45.

88 أخص بالذكر هنا دراسة أحمد التوفيق **إنولتان**، ودراسة محمد حجي **الزاوية الدلائية**، ودراسة جرمان عياش **حرب الريف**، ودراسة عبد الله العروي **الجذور الثقافية والاجتماعية للوطنية المغربية**، هذا في ما يخص الدراسات المتقدمة، أما الدراسات المتأخرة فقد جاءت على شكل منوغرافيات اقتصادية ودينية واجتماعية.

89 حاول عبد الرحمان بن زيدان وهو نقيب الشرفاء العلويين بمكناس ومؤرخها أن يثبت الحضور الدائم للدولة من خلال استدلاله بمجموعة من الوثائق والمراسلات التي يتضمنها كتابه **إتحاف أعلام الناس بأخبار جمال حاضرة مكناس** (5 أجزاء).

سلّطت الدراسات الكولونيالية الضوء على مسألة السيبة بعد وفاة المولى الحسن[90]، بحيث رصدت تناميها مع وصول المولى عبد العزيز إلى الحكم ابتداءً من عام 1900، مع الأخذ في الحسبان فترة الاستبداد المخزني التي شملت وصاية "أَبّاحْمَادْ" على العرش الذي كان قد أبعد أسرة الجامعي؛ وهم أخوال السلطان مولاي الحسن، ليُدخل المغرب في مسلسل من الصراعات الثنائية يمكن أن نسميها بلغة اليوم "حربًا أهلية". وقد توصّل الأجانب إلى أنّه لا بد من تدخّل آلتهم العسكرية لحماية السلطان من ثورات القبائل؛ ويجرّنا هذا الحديث للتوقف عند فترة حكم المولى عبد الحفيظ (1906-1912) السلطان المبايع بشروط قبلية[91]، ولقد كانت ثورة أهل فاس ضد البعثة الفرنسية التي تقرر تأسيسها لحفظ السلم والأمن بعد مقتل الطبيب الفرنسي موشان في مراكش، ذريعةً لتدخل المدفعية الفرنسية والفتك بأهل فاس في إطار ما كان يُعرف "بأيام فاس الدامية" التي وقعت خلال شهر نيسان/ أبريل من عام 1911، والتي لا تزال مآسيها موشومة في الذاكرة الفاسية[92]. بالنسبة إلينا بوصفنا مشتغلين في الحقل التاريخي مستحضرين ما يقتضيه المنهج العلمي من صرامة في تدقيق الحقائق والتزام الموضوعية، ارتأينا أن نتوقف عند جذور مسألة السيبة وتقويم النتائج التي توصلت إليها البحوث الأجنبية، مع الأخذ في الحسبان ردة فعل الكتابة المغربية حول هذه القضية، لكن دون أن نتجاوز مجال الدراسة المرتبط بمؤسسة ئِنْفْلاسْ في مجال قبيلة إداوتنان.

نستعرض أولًا شهادات لروبير مونطان حول قضية "السيبة" التي ستبرر نفسها بنفسها من حيث مقاصدها وغاياتها. ومن بين هذه الشهادات، ما دوّنه هذا السوسيولوجي الكولونيالي في معرض حديثه عن دولة العلويين بقوله: "واستهل الفيلاليون السلطة بطريقة حازمة حيث عملوا منذ البداية على الحد من دور شيوخ الزوايا المساندين من القبائل البربرية، فقضوا على الزاوية الدلائية ومملكة تزروالت. أَتمَّ مولاي إسماعيل العملية بحزمٍ عندما أسس جيشًا من الزنوج وزّعهم على مختلف القصبات المبنية على طول طرق المغرب. ولم تُبْنَ هذه القلاع في مختلف مناطق بلاد المخزن القديم، ولكن على الطرق الجبلية في أهم الطرق المؤدية إلى بلاد البربر. ومن الأكيد أنّ المخزن في عهد مولاي إسماعيل عرف عدة اضطرابات لكن السلطان قضى حياته فوق جواده من أجل إِخماد هذه الثورات وتقليص نفوذ قبائل أعالي الجبال التي يصعب الوصول إليها. وكان على من جاء بعد مولاي إسماعيل القيام بمهمة صعبة، هي التخلص من الجيش البخاري الذي يمثّل خطرًا حقيقيًا على السلاطين الضعاف. وهكذا لاحظنا أثناء حكم مولاي عبد الله اندلاع اثنتي عشرة انتفاضة على الأقل مع اتساع بلاد السيبة. وحاول السلاطين الثلاثة الذين جاؤوا بعد سيدي محمد بن عبد الله، ومولاي سليمان، ومولاي عبد الرحمان، المحافظة على تقليد المخزن أمام التراجع الاقتصادي للمغرب بتعنيف الزنوج غير المنضبطين وتوزيع القبائل العربية من الكِيشْ عندما تتمرد والقيام (عند الإمكان) بجولات الشرطة في بلاد البربر دون تكبّد هزائم قاسية، باستثناء الهزيمة القاسية التي تكبّدها مولاي سليمان عام 1812 على يد أَيْتْ أُوْمَالُو والقبائل الصَّنهاجية للأطلس المتوسط الخاضعة للشيخ أَمْهَاوْشْ، كما لوحظ امتداد بلاد السيبة إلى حدود أبواب الرباط ومكناس وفاس. وقد حاول آخر السلاطين العلويين مولاي الحسن استعادة نهج مولاي إسماعيل فأخذ النصارى أسلحتهم العصرية من بنادق ورصاص ومدافع، واستطاع أن يعيد النظام إلى بلاد المخزن والبلاد المعرَّبة، وأن يحكم قسمًا من بلاد البربر باستثناء تلك الواقعة في أعالي الجبال، ومراقبة تحركات الأطلس الكبير والأطلس الصغير. بل استطاع أن يستميل أحد زعماء

---

90 تسببت وفاة المولى الحسن عام 1894 في ثورة القبائل على القواد الذين عيّنهم بظهائر مخزنية شريفة في إطار سياسته الرامية إلى إعادة التمثيل المخزني بالأصقاع التي لا تنالها الأحكام المخزنية كما هي الحال بالنسبة إلى "سوس" و"واد نون" اللذين نالا نصيب الأسد من هذا التمثيل. واعتمد الكولونياليون هذه الثغرة لتبرير مسألة "السيبة" وغزوهم المغرب بعد 18 سنة من وفاة السلطان.

91 أهمها رفض شروط الخزيرات (1906) التي قبل بها سلفه المولى عبد العزيز، والقضاء على الثائر المدعوّ "بوحمارة" الذي استنزف دخول الدولة ورَبَطَ علاقات بإسبانيا، والتراجع عن ضريبة المكوس.

92 محمد معروف الدفالي، **أصول الحركة الوطنية بين السلفية المجددة والسلفية الجديدة**، منشورات مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع (الرباط: مطابع الرباط نت، 2014)، ص 61.

الأطلس، موحا أُوْحَمُّو الزَّيَاني الذي سيصبح فيما بعد زعيم البربر المناهضين للاحتلال الفرنسي. وقد ذهب هذا المجهود الكبير سدًى أمام سنوات الفوضى بعد وفاة السلطان. ووصلت اضطرابات بلاد السيبة أوجها عام 1907 عندما حلّت القوات الفرنسية"[93].

ماذا يستفاد من شهادة روبير مونطان بخصوص قضية بلاد السيبة؟

بعد قراءة ما جاء على لسانه وتحليله، يبدو لنا أنّ "السيبة" لا تعدو أن تكون ثوراتٍ رافضةً جور المخزن، وليس جهاز المخزن في حد ذاته. وهو ما يصحح النظرة الكولونيالية لهذه القضية التي يمكن أن تحاكي اليوم "احتجاجًا سياسيًا ضد فساد أجهزة الدولة"، مع العلم أنّ هذا الاحتجاج السياسي يمكن أن يتطور إن لم تكن هناك حلول ناجعة للحد من "الفوضى" بلغة مونطان الذي وقع في الخلط بين جور المخزن الذي يتخذ أشكالًا عدة؛ كتأديب قبيلة ثائرة ضد قائد عيّنه السلطان ولم ينل رضى الساكنة، أو رفض هذه القبيلة تأدية الضرائب، وعدم الاعتراف بحق جباتها نظرًا لتوالي سنوات الجفاف والمَسْغبات[94]. ما يعني أنّ جميع قبائل المغرب التفّت حول السلطان وبايعته، لكن بعضها لم يكن مطيعًا قراراته الجائرة التي كانت تتعارض مع روح الأعراف التي يعود بعضها إلى مئات السنين.

يجب أن يُقرأ الرفض من منظور أنثروبولوجي ثقافي صرف، وليس من زاوية تاريخية تدافع عن أحد الطرحين. فكلٌّ منا سيقرأه بطريقته الخاصة، لكن إذا ما ربطناه بعوائد الناس في قبائلهم سيكون تفسيرنا هذا الرفض، مبررًا بكون هذه الساكنة أرادت المحافظة على موروثها الثقافي لأنّ التفريط فيه، كما هو راسخ في متخيلها الشعبي، عارٌ سيلاحقها على مر الزمان[95]. ولعل مضمون السيبة في منظور روبير مونطان، ومن خلال الطريقة التي قدّمه بها وهو يحاضر في معهد الدراسات الإسلامية بباريس وجامعة السربون، يخدم مصلحة الأجانب أكثر من مصلحة الأمازيغ؛ فالعرب لم يطمسوا حضارة الأمازيغ وإنما أحدثوا نوعًا من "التَّثاقُف" إن صح التعبير. وهذا ما لم يفهمه مونطان ولم يستوعبه أتباعه، أو بالأحرى غضّوا الطرف عنه؛ وإلا بمَ نفسر اهتمام الأمازيغ بالدين الإسلامي الذي نزل بروح اللغة العربية على الرغم مما قيل عن تجاوزات المسلمين في حق هؤلاء، منذ زمن الولاة الأمويين والعباسيين، كونهم غزاةً جاؤوا لينهبوا خيرات شمال أفريقيا[96].

يتنافى ما قدّمه مونطان حول "السيبة" مع ما كان يصبو إليه. لقد أكّد دون شعورٍ منه أنّ المناطق التي لا تنالها أحكام السلطان هي المناطق التي تبعد عن المركز، وهي فكرة روّج لها قبله ابن خلدون، وتوصّل إليها أحمد التوفيق في استنتاجاته لدراسة قبيلة "إِينُولْتَانْ" بقوله: "إنّ المخزن كان يتسم بسمة الدولة التقليدية، أي بتناقص نفوذ الدولة كلما ابتعدنا عن المركز، وهي سمة لم تكن خاصة به، بل كانت تنطبق على كل الدول ما قبل الرأسمالية"[97]. وهي ظاهرة ظلت مألوفة بالنسبة إلى المغاربة، فالمخزن يقوى في المركز (عاصمة السلطان) ويضعف في الهوامش والأطراف. والمقصود بالضعف هنا الخروج عن طاعة السلطان وليس عن بيعته. كما أنّ

93 مونطان، ص 34-35.

94 محمد الأمين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 18 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992)، ص 160-162.

95 على سبيل المثال لا الحصر، يجمع التانانيون على أنّ الشخص الذي يبيع أرضه التي ورثها عن أجداده، كأنما يخلع ثيابه أمام الناس؛ وهو ما يفسر أنّ المغاربة الأجانب الذين استقروا في قبيلة إداوتنان لم يتمكنوا من الحصول على ملكية الأرض وظلوا تابعين للملاك الأصليين، ومن بينهم العائلات التي تحمل لقب "أمْزيلْ أي "الحَدَّاد". إنّ بيع الأرض (العقار) للغريب عن القبيلة هو خَلْعٌ للثياب أمام الناس، مما يفيد كشف العورة، وهو ما يتنافى مع روح الإسلام الذي ينص على سترها، وبناءً عليه، فإنّ بيع أحدهم أرضه يقابل في المنظور الديني اقتراف جُرْم كبير لا يُغتفر.

96 على سبيل المثال لا الحصر نهج الأمويون سلوكات تتعارض مع الدين الإسلامي من قبيل استرقاق خمس الأمازيغ، وفقًا لمبدأ تخميس الغنائم "تخميس البربر"، و"اعتبارهم عبيدًا للخلافة وممثليها بعين المكان". وهو ما يتعارض مع منطوق النص الشرعي، على أساس أنّ المسلمين إخوة بغض النظر عن اللون والجاه والنسب، انظر بخصوص هذه النقطة: محمد ياسر الهلالي، "الدين والنسب واللغة مرتكزات هوية الأجداد"، **زمان**، العدد 26 (كانون الأول/ ديسمبر2015)، ص 29.

97 أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، اينولتان 1850-1912**، ط 2 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983)، ص 470.

النماذج التي استعرضها مونطان تفيد بالرجوع إلى المصادر الأصيلة؛ بحيث كان المغرب يعرف ثوراتٍ في حالة وفاة الحكام، وبالخصوص بين أفراد الأسرة.

يُعاب إذًا على روبير مونطان أنّه لم يتريث في جمع تاريخ مجالٍ لا يتقن لغته، ولا يكاد يفهم وضعه السياسي والاجتماعي. نجد هذا التصور أيضًا عند المفكر المغربي عبد الله العروي الذي استحضر النموذج الأميركي الذي "يستهويه كل ما كتبه الفرنسيون ويعطيه قيمة أعلى من قيمته الحقيقية"[98]. في نظرنا، لو عاد مونطان ومناصروه إلى نماذج بعينها من تاريخ المغرب[99]، وعلى سبيل المثال دولة المرينيين[100]؛ لوجدوا أنّ "السيبة" التي عدّوها خروجًا على طاعة المخزن وفسخًا لبيعة السلطان ظاهرة متأصلة في المجتمع المغربي عبر التاريخ[101]. فقد ثبت أنّ هذا المفهوم شاع بين فقهاء العصر المريني[102]؛ ففي عدد من فتاواهم طرحت مسألة "الجَوْر" أو "الشُّغُور" "من المحاكم بصدد صحة العقود والحيازات؛ لأنّ شرط اليقين عندهم مرتبط بوجود الوازع السلطاني"[103].

لنستعرض الآن أهم الردود التي قدّمها مؤرخون مغاربة حول قضية السيبة، والتي ترمي في مرمى الطرح الوطني المناهض لهذه المفاهيم المسقطة على ظواهر لم يستوعبها المخبرون والمجندون للكتابة حول مغرب القرن التاسع عشر. وقد قام السوسيولوجي والمؤرخ المغربي محمد العيادي في مؤلفه "دراسات في المجتمع والتاريخ والدين" بمحاولة لمّ شمل الرؤى المناهضة للحقل المفاهيمي الذي وظّفه المستعمر لضرب وحدة المغرب وسيادته. ونورد في مقدمتها موقف المفكر المغربي عبد الله العروي الذي بلور فيه تصحيح الأخطاء التي وقع فيها المستعمر بسبب لبسٍ في فهم النص المخزني، فهذه المغالطات المتعمدة ظلت متداولةً ليس فقط لدى المخبرين أو الدولة الفرنسية الحامية، وإنما حتى بين الباحثين الأجانب وبعض الباحثين المغاربة؛ فلا يمكن تصفّح مؤلف دون مصادفة تصدّع الرؤى بين طرحٍ أجنبي يبرر قضية "السيبة" من خلال نماذج مستقاة من المغرب، وطرحٍ وطني ظل متحمسًا عقودًا من الزمن لدحض الطرح الأجنبي من خلال إعادة فهم الواقع المغربي القَبَلي.

---

98 عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1984)، ص 26.

99 مثلًا استمالة المخزن شرفاء دار إيليغ، فلا هو استأصل جذورهم كما فعل مع الدلائين، أو تركهم ينفردون بالملك، وفي المقابل وظّفهم لضبط المجال السوسي في علاقته مع الدُّور الكبرى (دار تمانارت قرب طاطا، قيادة أولاد جرار بتزنيت، دار بيروك بواد نون)، فالثورات التي كانت تندلع ضد الحركات المخزنية أكثر من تلك التي كانت ضد هذه الزعامات، فهل يتعلق الأمر باستقلال الهامش عن المركز كما ذهب رواد السوسيولوجيا الكولونيالية؟ إنّ الأمر لا يعدو أن يكون اقتصادًا للقوة العسكرية والكلفة المادية التي تحتاج إليها حركة موجهة لصقع في حجم سوس، وقوة بشرية في مستوى رجالاته، راجع:
Justinard Liopold, "Notes sur L'Histoire du Sous au XIXe siecle," *Hesperis*, vol. VI (1926), pp. 351-364 ; Paul Pascon, "le commerce de la maison d'Iligh, d'après le registre comtable de Husayn b, Hachem, Tazerwalt 1850-1875," *Annales E.S.C*, no. 3-4 (Mai–Aout, 1980), pp. 700, 729;
خديجة الراجي، **مساهمة في دراسة تاريخ الزاوية السملالية في مرحلة التأسيس (853هـ/1460م971-هـ/1564م)**، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، إشراف الدكتور مصطفى ناعيمي (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1991)، ص 146-160؛ شفيق أرفاك، **قيادة تمنارت بين التزام المحيط القبلي والسلطة المخزنية: (1352-1934)**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، إشراف الدكتور محمد حمام، ج 1 (أكادير: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007)، ص 148-156؛ ربيع رشيدي، **الزعامات المحلية بسوس وعلاقتها بالمخزن: سوس الأقصى خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر**، ماجستير في تاريخ الجنوب المغربي، إشراف الدكتورة خديجة الراجي (أكادير: جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010)، ص 125-130.

100 حكمت المغرب ما بين (1244م و1465م).

101 يذهب السوسيولوجي والمحلل السياسي المغربي محمد الطوزي، إلى عدّ "السيبة" ظاهرة لتجديد النخب المغربية والإبقاء على حيوية المخزن واستمرارية أجهزته، فالمخزن في منظوره هو من يسمح بظهور هذا التمرد السياسي، ذلك أن تضخ دماء جديدة في جسم المخزن، ومن دونها يسيطر فكرٌ يحارب التغيير ويحابي السلطان وحاشيته مما يعجّل بسقوط الدولة، وهذا حدث مع المرابطين الذين اعتمدوا نخبة الفقهاء المؤسسة للدولة والتي ستتسبب لاحقًا في سقوطها، انظر: الطوزي، ص 53.

102 يذهب محمد بن عبد الله الكيكي إلى تقديم مفهوم فقهي لـ "البلاد السائبة"، ففي منظوره البلاد السائبة هي "مجموع الأقطار التي لا يطمئن فيها صاحب الحق الشرعي على حقّه" ويرى "أحمد التوفيق" أنّ المفهوم الذي قدّمه الكيكي لـ "البلاد السائبة" وإن اختلف مع ظرفية ترويج الكولونياليين هذا المفهوم في دراستهم "فهو يلتقي معه في نهاية المطاف في الإغضاء عن الواقع الذي تحكم في التطور التاريخي"، راجع: محمد بن عبد الله الكيكي، **مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال**، تحقيق أحمد التوفيق (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص 27-51-62.

103 محمد العيادي، **دراسات في المجتمع والتاريخ والدين**، سلسلة دراسات (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2014)، ص 140.

لقد حاول عبد الله العروي توضيح قضية أساسية أثناء تناول قضية "السيبة"، وهي أنّ المخزن ظل لفترات طويلة يعتمد جهازًا مفاهيميًا قابلًا للتأويل في مراسلاته لممثليه في الجهات والأقاليم (الأطراف، الهوامش) وممثلي الدول الأجنبية بخاصة (فرنسا، وإسبانيا، وإنكلترا)، وهي المفاهيم التي ستُستغل في غير محلها لدعم الأطروحات الكولونيالية[104].

وخلصت دراسات أخرى تصب في تصورنا نفسه لـ "مؤسسة ئنفلاس" في علاقتها مع المخزن؛ كون هذه المؤسسة لم تكن تعبّر عن إرادة الساكنة للاستقلال عنه بوصفه "عنصرًا عربيًا دخيلًا" وأهمها خلاصات علي المحمدي في دراسته ومقاربته لقضية "المخزن والقبيلة" من خلال نموذج "أَيْتْ بَعْمْرَان"؛ فـ "أيت بعمران، وسائر قبائل سوس الأقصى، لم تكن خارجة عن طاعة المخزن، كما تفيد مصادر أوروبية مغرضة، ووثائق مخزنية كانت تستهدف مواراة ضعف السلطة المركزية ودرء الأطماع الاستعمارية، وإنما ظلت علاقتها بالمخزن إلى حدود 1882 تتميز بخصوصيات [...] وجود مؤسسات تقليدية تشرف على سير الحياة بداخل القبيلة، وفقًا لأعراف تضبط علاقتها بالمخزن منذ ما قبل القرن التاسع عشر"[105].

إنّ المخزن في تصور علي المحمدي "جهاز وآلية ردع"، فالطاعة كانت محددة في أداء الضرائب للمساهمة في إيجاد دخل قار للمخزن، لتجاوز مشاكل التنقل وتنظيم حركات لردع الثوار والرافضين لأداء الضرائب"[106]. وهي الخلاصات والاستنتاجات التي خلص إليها سابقًا كلٌ من عبد الله العروي وأحمد التوفيق. فالتوفيق يرى أنّ: "المخزن كان يتسم بسمة الدولة التجزيئية التقليدية، أي بتناقص نفوذ الدولة كلما ابتعدنا عن المركز، وهي سمة لم تكن خاصة به، بل كانت تنطبق على كل الدول ما قبل الرأسمالية"[107]. ولعل هذا الاستنتاج يأخذ تبريره مما أشار إليه ابن خلدون منذ ما يزيد على سبعة قرون ونيف، بقوله: "الدولة في مركزها أشد مما تكون في الطرف والنطاق"[108].

إنّ ما راكمه مفهوم "السيبة" من رؤى وطنية منافحة للتصور الكولونيالي، أو ما تمّت الإشارة إليه ضمنًا في مصادر دفينة جعلا عبد الله العروي يضع حدًا لهذا الصراع الذي لن يخدم أفق البحث التاريخي وبناء مدرسة وطنية حديثة لا تحاكي المدارس الأجنبية.

بالعودة إلى العصر المريني نجد أنّ المصطلح كان متداولًا ولم يطرح أي إشكال يتعلق بحمولته الأيديولوجية[109]، فـ "السيبة" أو "السَّائبة مفهوم تم تداوله في مراسلات وفتاوى الفقهاء، وكانت في منظورهم تعبيرًا عن الجَوْرِ أو مسألة الشُّغُور من المحاكم"[110]؛ مما يفيد بأنّ الجهاز المخزني كان يمثّل الوازع السلطاني. ولعل استعمال "القوة المفرطة" هو تبرير للاعتراض على قرارات المخزن. لهذا، فالعلاقة بين المخزن والرعية هي علاقة مدٍ وجزر بين الحاكم والمحكوم، مرتبطة بأداء المغارم والتسخيرات. وخلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، لوحظ توظيف مفهوم "السيبة" في غير محلّه بسبب التدخل الأوروبي؛ فالمناطق المنيعة تضاريسيًا أو الشاغرة بفعل البعد المجالي كما هي الحال بالنسبة إلى إداوتنان كانت تثير قضية "السيبة"، لأنّ الحضور المخزني في جهات البلاد مرتبط أساسًا "بطبيعة وسائل الإنتاج، ودرجة الاندماج الاقتصادي والاجتماعي"[111].

---

104 المرجع نفسه، ص 134.

105 علي المحمدي، **السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج أيت بعمران** (الدار البيضاء: توبقال، 1989)، ص 116-117.

106 المرجع نفسه، ص 87.

107 التوفيق، ص 469.

108 المرجع نفسه.

109 المرجع نفسه، ص 75.

110 الكيكي، ص 26-27.

111 Larbi Mezzine, *Le Tafilalt, Contribution àl'Histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècles*, serie Theses 13 (Rabat: Publication de Faculte des lettres et des sciences humaines, 1987), p. 367.

إنّ الجباية هي العنصر الأساسي في العلاقة بين المخزن والمجتمع أو مؤسساته (الجْمَاعَة، ئِنْفْلاسْ، أيت الرَّبْعِيْن ...) لذلك يجب فهم العلاقة المؤطرة لمفهوم "السيبة" انطلاقًا من الجمع بين المخزن والمجتمع الذي تسري في شريانه قراراته (المخزن)؛ وإذا تتبعنا مجريات الأحداث بخاصة خلال فترات المَسْغَبَات والجوائح أو الأزمات السياسية التي تندلع عند وفاة السلطان أو بالصراع حول المُلك، سنجد أنّ "القبائل لا ترفض المخزن ما لم يطالبها بالأموال والخدمات [...] نظرًا لضعف إنتاجها، وفي هذه الحالة يضطر المخزن إلى ردعها بتنظيم حركات عسكرية، فيقع الاحتكاك والاصطدام، أما إذا كان للمخزن في عين المكان جهاز [...] قادر على إذْلال الرِّقاب فإنه لا يزال يبتز الأموال، ويعتصر الأمم إلى أن يقع الانفجار، وعادةً ما تكون وفاة السلطان هي الفرصة المواتية لهذا العصيان، إشارة إلى سقوط الهيبة المعنوية، ونذيرًا بمناقشة الحساب"[112]. هذا الاحتمال الأخير هو الذي يبرر تسيّب قبيلة إداوتنان ضد المخزن، لأنّ المجال كان شاغرًا من الوازع السلطاني، فكما أشرنا في أكثر من مقام، أَلفت هذه القبيلة المشيخة من أبناء القبيلة وليس القائدية من أبناء حاحا وأحوازها.

نخلص إلى أنّ قبيلة إداوتنان تندرج ضمن الصيغة الأولى من مفهوم "السيبة" التي قدّمها أحمد التوفيق[113]، فهي بلاد تشكو شغورًا؛ أي غياب الحاكم "الشرعي" المعيّن من الإمام، أو من ينوب عنه، عاملًا كان أو قاضيًا"[114]، وما يبرر "تسيّب" القبيلة موضوع الدراسة هو اعتمادها "العُرْف بدل "الشَّرْع"، وهو المفهوم العميق "للسيبة" في منظور عبد الله العروي[115]. مما لا يعني أنّ القبيلة كانت ضد "النظام القائم" في المركز الذي يتربع السلطان في أعلى هرميته. هذا المفهوم الأخير للسيبة هو ما عبّر عنه عبد الله العروي، والذي يفيد "الثورة ضدًا على ظلم الولاة والقياد وعدم كفاءتهم"[116]. أما السيبة بمفهومها المعاصر فقد نشأت في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي (1757-1790) بعد مرحلة ثورة البواخر[117]، وتعمقت تعمقًا كبيرًا عام 1856 بعد أن وقّع عبد الرحمان بن هشام (1822-1859) مرغمًا، المعاهدة التجارية البريطانية مع نظيره الإنكليزي جون دريموند هاي.

إنّ السيبة من منظور عبد الله العروي تتخذ أشكالًا عدة لكنها تفيد معنًى واحدًا هو "ضعف قدرة المخزن الإدماجية"[118]. وتندرج قبيلة إداوتنان ضمن المستوى الثالث الذي يقابل "الاستقلال المحلي الممنوح؛ لأنّ المنطقة ليست غنية ولا فائدة منها بالنسبة إلى السلطة المركزية"[119]. وهو الأمر الذي سبق أن أشار إليه السلطان المولى الحسن في إحدى مراسلاته إلى خديمه محمد بركاش، بقوله: "...واستعن بالله ثم ببعض من هناك على هذا الغرض، إن ذكروا لك أكادير (في إشارة إلى النصارى)، فأعلمهم بأنّ أكادير دشرة على حجرة ملتفة بالغابة وسط قبيلة إداوتنان، وهم جبالة (في إشارة إلى ساكنة إداوتنان) لا تنالهم الأحكام، ولا يحصل لهم الغرض"[120] (في إشارة إلى وجود مؤسسات تنظم الحياة الاجتماعية والقانونية للساكنة).

خلاصةً لما سبق يتضح أنّ قضية "السيبة" أو بلاد "الفوضى" خلال القرن التاسع عشر الممتد[121]:

112 التوفيق، ص 585-595.

113 الصيغة الثانية كما قدّمها أحمد التوفيق تتمثل بوجود الحاكم داخل المجال أو من ينوب عنه، ويعيَّن هذا الحاكم بظهير شريف، لكنّه يكون جائرًا على العباد أو مهملًا للبلاد.

114 التوفيق، ص 590.

115 عبد الله العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830-1912** (باريس: مطابع ماسبيرو، 1977)، ص 163-167.

116 المرجع نفسه، ص 168.

117 المقصود بهم جيش عبيد البخاري الذي كوّنه السلطان العلوي المولى إسماعيل.

118 العروي، ص 182.

119 العيادي، ص 142.

120 "رسالة المولى الحسن إلى خديمه محمد بركاش"، **الوثائق**، مجموعات دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية، العدد 10 (2000)، ص 240-241.

121 في هذا السياق، يقصد بالقرن التاسع عشر الممتد خلال الحقبة الزمنية التي تشمل أواخر القرن الثامن عشر والعشرية الأولى من القرن العشرين، راجع بهذا الخصوص: محمد القبلي، **تاريخ المغرب، تحيين وتركيب** (الرباط: مطبعة عكاظ الجديدة/ منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011)، ص 445-522.



- ليست مرتبطة بقَبَلِيَّة المجتمع المغربي، ومن هنا، فهي غير مرتبطة بمجتمع إداوتنان لأنّه قبلي.
- المخزن عنصرٌ لا بد منه لخلق توازن داخل المجتمع، وغيابه ينفي الحديث عن "السيبة" أو "بلاد الفوضى"، لأنّ الأحداث التي كانت تندلع بين الفينة والأخرى كان سببها المخزن؛ ومن الأمثلة على ذلك حركة المولى الحسن إلى إداوتنان عام 1886.
- تتخذ السيبة تعبيرات مختلفة، بحسب المكان والزمان؛ فالسيبة في إداوتنان ليست هي السيبة في "دْمْنَاتَ"، أو في "تَزْرْوَالْتْ" أو "أَيْتْ بَعْمْرَانْ".

مؤسسة ئِنْفلاس في إداوتنان: بعض آليات التدبير الجماعي للشأن المحلي

سبقت الإشارة إلى أنّ قبيلة إداوتنان احتضنت عالمًا ومتصوفًا، مثّلت زاويته محجًا للتبرّك بكراماته واستحضار منجزاته وأدواره، وهو الرمز الديني الذي أعطى مؤسسة ئنفلاس مشروعيتها وأحاطها بهالةٍ من القدسية والاحترام. إنّه سيدي إبراهيم بن علي التيغانيميني[122] (ت. 1581) وكانت زاويته مركزًا روحيًا لساكنة إداوتنان؛ لم تكن مصالحها تتعارض مع مؤسسة ئنفلاس، لأنّهما يقعان في منطقة تجعلهما حرَّين طليقيْن، كما أنّهما كانا معارضيْن المخزن السعدي والعلوي إلى حين وقوع المنطقة تحت الاستعمار الفرنسي في عشرينيات القرن الماضي. ومؤسسة ئنفلاس ليست متوارثة كما فهم بعض الكولونياليين، فهي تتأسس بناءً على اختيار عريف عن كل مكوّن من مكونات القبيلة (قرية، وفخذ، وبطن، وفصيلة)[123]؛ إذ يحضرون مع ئنفلاس القبيلة في كل مجمع. وفي إداوتنان فإنّ الترشيح لمنصب العضوية يتمّ بطريقة "ديمقراطية" كما يذهب إلى ذلك صاحب "البربر والمخزن"[124]، ويشترط في الأعضاء الوجاهة والاستقامة والنزاهة والقدرة على تحمّل المسؤولية؛ ومن وقع عليه الاختيار يفرض عليه "تطبيق اللَّوْح"، فإن خرج عن "القاعدة القانونية، مصدر التشريع"، يعاقب بما أَمرت به الجماعة وكأنه يؤدي "يمين خُطَّة القضاء".

يتقاضى "أَنْفْلُوْس" أجره من الذعائر التي يعاقب بها المخالفون. أما القضايا التي يُقاضي فيها فهي جنائية وتجارية "خطة الحِسْبَة". كما أنّه يتولى تطبيق الأحكام القضائية التي أصدرها الفقهاء؛ بخاصة تلك التي تتعلق بالعقار وتنظيم أراضي الجماعة وتنظيم الري... وكذا هناك "نْفَالِيسْ" متخصصون في "قضاء الأسرة"[125]. أما مسائل الشرع فهي بعيدة كل البعد عن ئنفلاس، لأنها ليست من اختصاصهم[126]. وتعدّ قضية الماء وتوزيع حصصه على الدواوير وساكنتها في المجتمع "التَّنَانِي" من القضايا التي عالجتها ونظّمتها

---

122 توجد زاويته في منطقة "أُضْمِينْ" بين إداوتنان و"أَمْسْكْرُوضْ"، وهو ذو نسب شريف من بني عمومة القطب الصوفي سيدي "أَحْمَادْ أُومُوسَى" نزيل تازروالت. وهو تلميذ أبي عبد النعيم يحيى الحاحي، انظر ترجمته عند: محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 269 وما يليها؛ عبد الرحمان الجشتيمي، **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**، تحقيق اليزيد الراضي، تقديم محمد المنوني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 293؛ أحمد بن محمد الحضيكي، **طبقات الحضيكي**، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو، ج 1 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، ص 125-126؛ محمد بن أحمد البعقيلي، **مناقب البعقيلي**، تحقيق محمد المختار السوسي (الرباط: طبع ونشر عبد الوافي المختار السوسي، 1987)، ص 34؛ الرسموكي، **وفيات الرسموكي**، تحقيق محمد المختار السوسي (الرباط: مطبعة الساحل، 1988)، ص 12؛ الكشطي، الورقة رقم 120 (مخطوط خاص)؛ السوسي، **المعسول**، ج 15، ص 73 وما يليها.

123 هناك أعيان ثلاثة فروع قبلية داخل إداوتنان، وهي "إِفْسفاسْنْ" و"أيت وَاعْزُّونْ" و"تَانْكْرْتْ".

124 قدّم روبير مونطان ترتيبًا هرميًا للتركيبة الاجتماعية في إداوتنان يتطابق مع هرمية مؤسسة ئنفلاس وجاء كما يلي: المرابطون، والشيوخ المسنون، والنبهاء، انظر: أفا، ص 148؛ وكذلك:

Montagne, “Organisation sociale et politique des tribus,” p. 135.

125 أفا، ص 149.

126 يميز عمر أفا في دراسته التي أحلنا عليها بين "العدل الجماعي" و"العدل الشرعي" وهو تعبير في نظره عن مبدأ فصل السلطات، فالمسائل المدنية ينظر فيها أعيان ئنفلاس، في حين تسند أمور العقار والأحوال الشخصية للفقهاء. المرجع نفسه، ص 149.

هذه المؤسسة[127]. ونظرًا لكون اقتصاد قبيلة إداوتنان يعتمد على هذه المادة الحيوية، وكون هذا المورد محط جدل وصراع دائم، تذهب ضحيته أحيانًا أرواح كثيرة[128]، فقد سمحت كفاءة النْفاليس بحسن تدبيره وتوزيع حصص متساوية على الفلاحين؛ بحيث كان أعضاؤها يقترحون نظامًا لتوزيعه، كما يحددون حقوقه والعقوبات الزجرية للمخالفين لأنظمة التوزيع. بهذا المعنى فمؤسسة ئنفلاس تنظيم سياسي أكثر مما هو اجتماعي، على حد تعبير روبير مونطان، لأنّه يملك السلطات الثلاث[129]، وبناءً عليه، تدافع المؤسسة عن حدود القبيلة وتسهر على ضمان احترام الحياة الاجتماعية؛ إنّه نوع من التضامن والتكافل الاجتماعي في المجتمع الجبلي. ولضبط مهماتها فقد شكلت لجينات "شرطة الماء"[130]، حيث يتم انتقاء أعضاء عن كل فخذ للحراسة ليلًا ونهارًا، وتكون مهمتهم الصعود من الساقية حتى مفترق السواقي الرئيسة لمراقبة قنوات السقي ومنع سرقتها، أو تسرب المياه، وهذه المهمة يصطلح عليها باللسان المحلي بمصطلح "إِمْزَّالْنْ"[131]. وبالقرب من ضريح سيدي إبراهيم بن علي التيغانيميني، تعوّض السلطة الدينية لهذا الولي الصالح أدوار ئنفلاس، ويتمّ الأمر نفسه بالقرب من "زاوية أَسْقَّالْ" بتَنْكْرْتْ إحدى قبائل إداوتنان[132]، بحيث تحضر السلطة الدينية وتحصل الزاوية على حصص من أيام الجريان للأودية القريبة منها، وبالأخص خلال الموسم السنوي[133]، حيث يحج إلى زاوية سيدي إبراهيم من حاحا ومْسْكّينة وكْسِيمة وإداوتنان والصويرة ...؛ فسلطة الزاوية في المجتمع القبلي تسمو على جميع السلطات، لأنّ المصلحة واحدة بين عامة المجتمع التناني وخاصته؛ إذ يؤمن الجميع هنا ببركة الأولياء وكرامات المتصوفة لإبعاد الخطر عنهم وجلب المصلحة إليهم.

مؤسسة ئنفلاس: سلطات متداخلة وتفسيرات متضاربة

انفرد روبير مونطان، بوصفه أول سوسيولوجي كولونيالي، بالكتابة عن مؤسسة ئنفلاس في قبيلة إداوتنان[134]، فخصص لها دراسةً جامعةً مانعة[135] ارتقت بهذه المؤسسة إلى مستوى "أوليغارشية محلية"[136]، لكن نتائج دراسته التي كانت تحت الطلب جاءت مجانبةً

127 إنّ وسائل الري العتيقة والتقلبات المناخية والتنوع الطوبوغرافي، كلّها عوامل ساهمت في اعتماد العرف والشرع من أجل توزيع متكافئ للماء، وعليه، فالعرف سينظم علاقة الفرد بالجماعة، فالماء في هذه المنطقة أكثر أهميةً من الأرض نفسها، وهي ملاحظات سبق أن خلص إليها أحمد التوفيق في مقاربته لقبيلة إنولتان في منطقة دمنات المغربية. ونظرًا لأنّ علاقة الفرد بالجماعة في مسألة تدبير الماء قابلة للتأثر بسبب الاختلاف في تدبيره، أو بسبب الأزمات الطبيعية، أو طبيعة وسائل الري، فإنّ أعضاء ئنفلاس يتدخلون لفض النزاع القائم، انظر: بنميرة، ص 306.

128 هناك روايات متناثرة تتناقلها الساكنة المحلية تفيد بأنّ بعض فروع القبيلة التي تحمل أسماء فروع قبلية أخرى في الأطلس الصغير، مثل "تَانْكْرْتْ" و"تيمُولاي"، تفسر بالهجرات الموسمية لبعض ساكنة إفران من الأطلس الصغير، واستقرارها في جبال إداوتنان بحثًا عن مورد الماء، وقد تزامن ذلك مع فترات الطواعين والمسغبات التي عصفت بسوس ولعلّ أخطرها أوبئة القرن السادس عشر، وبداية القرن التاسع عشر، راجع بهذا الخصوص: البزاز، ص 85-97.

129 أفا، ص 148.

130 محمد مهدان، **الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى** (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر، 2012)، ص 125.

131 المرجع نفسه، ص 115.

132 وثيقة استخباراتية من الضابط الملازم أول لوبورن إلى قائد ناحية أكادير وأحوازها، مؤرخة في 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1926 (وثائق مركز الأرشيف الدبلوماسي، نانط، فرنسا).

133 يُنظَّم موسمان سنويان بزاوية سيدي إبراهيم بن علي التيغانيميني، الأول يوم الخميس الأول من شهر تشرين الأول/ أكتوبر الفلاحي، والثاني يوم الخميس الأول من آذار/ مارس الفلاحي، ويحج إليه جميع بني تنانة.

134 Montagne, “organisation sociale et politique,” p. 131.

135 سماها في النص المترجم إلى العربية بالجمهوريات البربرية: المؤسسات السياسية والاقتصادية، انظر: مونطان، ص 67-81.

136 يرى روبير مونطان أنّ الأنظمة التي سادت في قبائل شمال أفريقيا قد حافظت على نمط حكمها وتنظيمها السياسي البعيد كل البعد عن النظام السياسي الذي ابتكره وأبدعه العرب والأتراك، مما يعني أنّ القبيلة، موضوع الدراسة، حافظت على استقلاليتها عن المخزن العربي "الدخيل" في منظور روبير مونطان، فهو يرى أنّ هذا النظام الذي اتبعته قبيلة إداوتنان في تدبير شؤونها السياسية أقرب إلى النظام الجمهوري، وقد صرّح أنّه كان مجبرًا على توظيف مفاهيم من قبيل (الجمهورية، والأوليغارشية، والحكومة) من أجل "تعيين الشكل القار للحكومة البربرية، لأنّه لا يوجد في لغتنا لفظ مناسب"، مما يعني أنّه سقط في مأزق لغوية أكثر منها أيديولوجية؛ ويعبّر عن ذلك صراحةً بقوله:

للصواب والموضوعية التاريخية[137]، وبعيدةً عن أهداف مؤسسة ئنفلاس وغاياتها، كما حددها الفقهاء[138]. ونسجل هنا أنّ القبيلة لم تكن متسيبة كما زعم مونطان، ولم تكن خاضعة لسلطةٍ واحدة[139]. والواقع، وهذا رأي يمكن مناقشته ولا يمكن الجزم به، أنّ بعض قبائل سوس الأقصى وحاحا كان على الأقل تنظمه سلطات مختلفة[140]، مع الأخذ في الحسبان مؤسسة ئنفلاس بوصفها أعلى هيئة سياسية في المجتمع التناني؛ فهناك سلطة شيخ الزاوية، وسلطة الفقيه وسلطة المخزن وممثليه من قوادٍ وشيوخ[141]، إضافةً إلى هؤلاء يقوم عرفاء ئنفلاس ووجهاؤها مقام القاضي والسلطان في تسيير شؤون القبيلة وتدبيرها كي لا ينفرد الأمغار بالقرارات، حتى لا يكون حكمه قاسيًا، أو غير ديمقراطي على حد تعبير روبير مونطان. وبعد الحركة الثانية للمولى الحسن (1886) يعوض القائد تلك المؤسسات المخزنية[142].

كانت مهمة ئنفلاس تناوبيةً. وقد أشار روبير مونطان إلى انفراد قبيلة إداوتنان بهذا التنظيم السياسي[143]، بحيث تعقد الاجتماعات كل خميس تزامنًا مع السوق الأسبوعية، وكذلك داخل ضريح سيدي إبراهيم بن علي التغانيميني، أو "عند أحد بيوت الأعضاء، أو في ضريح مسجد، أو تحت شجرة، أو في بيدر"[144]. إذ يتم عقد الجمع العام لانتخاب مجلس ئنفلاس. وتنفّذ داخل هذا الضريح الأحكام، وتبقى الساكنة حرةً في اختيار من يمثلها. كما يتم اختيار ممثلين عن كل أسرة كبيرة. وخلال مناقشة القضايا المطروحة على المجلس من

"لا يوجد في لغتنا لفظ مناسب، فلا يتعلق الأمر بتاتًا بحكومة تقتضي أو تفرض تعاون القوات، فإذا تعلق الأمر حقيقةً بالجمهورية فإنّها أوليغارشية."، ثم يتيه السوسيولوجي الكولونيالي لينتهي إلى كون النظام الذي ساد في قبيلة إداوتنان فوضوي أكثر منه ديمقراطي: "ولنقل، حديثًا وبكل دقة، إنّ الحكومة البربرية هي حكومة "فوضوية" أي دون زعيم"، هذا الزعيم في نظرنا وكما يفهم من شهادة روبير مونطان هو القائد الذي يعيّنه السلطان بظهير سلطاني فيكون عيّنه في المجال الذي يحكمه، انظر: مونطان، ص 69-70.

137 اشتغل روبير مونطان أستاذًا للسوسيولوجيا الكولونيالية – السياسية، لهذا فلا غرابة أن تكون دراسته حول **البربر والمخزن** إطارًا نظريًا لبناء المشروع الاستعماري.

138 الفقهاء هم من كانوا يقومون بصوغ الألواح، وبهذا يسدون نصائحهم للنفاليس، والراجح أنّ أبناء سوس كانوا يرجعون إلى الشرع أكثر من العرف، في حالة وقوع التعارض أو التنافي، وهو ما يبرزه لوح "قبيلة باعقيلة" (توجد في سوس الأقصى قرب مدينة تزنيت)، انظر: أفا، ص 151.

139 يمكن التمييز بين سلطة جماعية يمارسها ئنفلاس وسلطة دينية يمارسها الفقهاء و"إِكْرَامْنْ" وسلطة سياسية يمارسها المخزن في شخص القائد والشيخ والجابي. وتختلف أهمية كل من هذه السلط بحسب الزمان والمكان والظرفية التاريخية.

140 يستثنى من ذلك قبيلة "أيت عبد الله أُسعيد" المرابطة بسوس الأقصى التي كانت تحتمي بقبيلة "مجاط" (يسمى الحامي باللغة الشلحية: "أَمْغْرُوسْ") لأنّها لا تحمل السلاح لمواجهة العدو، فأعرافها تحرّم عليها ذلك، بخصوص هذه النقطة راجع: السوسي، **المعسول**، ج 1؛
Jillali El Adnani, “Les Saints à l’épreuve du pouvoir : Histoire d’une sainteté et anthropologie d’une culture,” *Hespréris- Tamuda*, vol. XLIII (2008), pp. 61-100; Jean Chaumeil, “Histoire d’une tribu maraboutique de l’Anti-Atlas : Les Ait’Abdellah Ou Sa’id,” *Hespréris- Tamuda* (1952), pp. 195-218.

141 تكشف وثائق الأرشيف الدبلوماسي بنانط أنّ قبيلة إداوتنان ألفت المشيخة أكثر من القائدية، كما أنّ حركة المولى الحسن إلى إداوتنان قوبلت برفضٍ مسبق لمقرراتها. فلما عيّن السلطان أحد القواد الحاحيين هناك ثم قتله عندما وصل السلطان إلى سفح الجبل، كما نجد السلطان المولى الحسن يعترف بنفسه أنّ هذه القبيلةَ لا تنالها الأحكام السلطانية ولا يحصل لساكنتها بها الغرض، وقد أوردنا سابقًا هذه الإشارة في إحدى مراسلاته لخديمه بركاش.

142 على الرغم من أنّ أبناء القبيلة فتكوا بالقائد بوعشرة الذي عيّنه المولى الحسن قائدًا على إداوتنان وأحوازها، فاستمرارية هذا المنصب المخزني، سيتم تفعيلها مع إحكام فرنسا قبضتها على المجال عام 1927. ويلاحظ من خلال تحريات ميدانية قام بها بعض ضباط الشؤون الأهلية أنّ إداوتنان ألفت المشيخة أكثر من القائدية، مما يجعلنا نميز بين القائد الذي يعيّنه السلطان بظهيرٍ شريف في إطار التمثيل المخزني، وهذا حدث بوضوح خلال فترة حكم السلطان المولى الحسن، وقد نجح هذا التمثيل المخزني في المناطق السهلية التي يسهل على المخزن دخولها لردع أي حركة ثائرة، والقائد الذي يتشكل ويكون في الأصل فردًا من أفراد القبيلة، هذا الشكل هو الذي أثار انتباه روبير مونطان بحيث خصص في كتابه المحال عليه سابقًا (الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر) فصلًا جامعًا مانعًا حول نشأة سلطة القياد وتطورها، انظر: مونطان، ص 83-100، وبالنسبة إلى قبيلة إداوتنان موضوع الدراسة، فإنّها ألفت الشيخ أو "أَمغَار" (باللغة المحلية) وقد لمع نجم عدد من الأمغارات الذين وسّعوا مجال حكمهم ليشمل قبائل أخرى غير تلك التي ينتمون إليها، ومن بين هؤلاء أسرة بوناكة التنانية التي ورد اسمها أكثر من مئة مرة في وثائق الأرشيف الدبلوماسي الفرنسي، وفي بعض كتب المختار السوسي.

143 يرى روبير مونطان أنّ النظام السياسي في قبيلة إداوتنان مرّ بثلاث مراحل كبرى، هي: مرحلة "الأوليغارشية المستقلة" أو الجمهورية، حيث تسود الديمقراطية، ولا مجال للظلم بين أبناء القبيلة، ومرحلة "الاستبداد المستنير" حيث تظهر ملامحه في شخص الأَمْغار الذي يستحوذ على المغارم لنفسه، مما يدفع مكونات القبيلة إلى التحالف فيما بينها (الأسرة، والقرية، وتاقبيلت)، ومرحلة الخضوع للمخزن حيث تظهر ثنائيات من قبيل (العرف والشرع، والمخزن والسيبة، والعرب والبربر، والجبل والسهل...)، وكلّها مفاهيم غير صالحة لغياب المنطق فيها، راجع: مونطان، ص 107-109.

144 المرجع نفسه، ص 71.

الضروري استشارة جميع من كان ذا رأي صائب كالمرابطين والعلماء والرجال المسنين. وبعد تنفيذ الأحكام، يكلّف طالب بكتابة تقرير بخصوص الحكم[145].

يجد أنفلوس نفسه، في بعض الأحيان، في حيرة من أمره حينما يضطر إلى تطبيق أحكام وتدبيرها في ما لا نص فيه (أي في ما لم تنص عليه الألواح والأعراف). ويحاول تجاوز ذلك بعقد اجتماعات دورية ومتتالية؛ ففي إداوتنان مثلًا تتعدد أماكن الاجتماعات؛ فتارةً تكون في مقر السوق الأسبوعية التي تتزامن مع يوم الخميس، وتارةً أخرى في مقر ضريح سيدي إبراهيم بن علي التيغانميني، وأحيانًا أخرى في مقر زاوية "أسْقّالْ"[146]، وهو ما نجده في قبائل الأطلس الصغير.

إضافةً إلى تحكيمهم في قضايا الأمن والاقتصاد، كانت جماعة ئنفلاس تنفّذ الأحكام في المجال العقاري، وقضايا الإرث والأحوال الشخصية[147]، وإن كنا نتحفظ من هذه النقطة على أساس أنّ "فصل السلط" كان المبدأ الأساسي الذي ساد في إداوتنان، حيث يختص الفقهاء بما يتعلق بالشريعة الإسلامية، في حين أنّ مؤسسة ئنفلاس تختص بمجال تنفيذ قرارات الفقهاء. ويتقاضى أعضاء مؤسسة ئنفلاس راتبًا رمزيا[148] لا يرتب له من القبيلة أو الخزينة المالية، بل يؤخذ من الغرامة التي يفرضها على المخالفين في الأسواق والمواسم؛ بحيث قد تصل مستحقاتهم إلى نصف قيمة الغرامة المفروضة على المخالف، كما أنّها في بعض الأحيان الأخرى لا تتجاوز الثلث.

يشير روبير مونطان إلى الصعوبة التي وجدها أعضاء ئنفلاس في عملية قسمة المستحقات، بقوله: "فنرى المجلس يناقش أحيانًا طوال ثلاث أو أربع ساعات من أجل اقتسام مبلغ ثلاث سنتيمات على سبعة عشر"[149]. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل، هل كانت مؤسسة "ئنفلاس" نزيهةً في أحكامها القضائية الزجرية؟ أم أنّ أعضاءها اغتنوا على حساب التجار وساكنة القبيلة؟ مهما يكن الجواب فإنّ هذه المؤسسة لا يمكن أن تجعل القبيلة مستقلةً مخزنيًا؛ فأعضاء ئنفلاس كثيرًا ما كانوا يتجاوزون الطاقة المادية للقبيلة، ويثقلون كاهل ساكنتها بالغرامات المادية التي قد تؤدي إلى إفلاس التجار، وتشريد الأرامل والأيتام[150]. وهو ما يجعلنا نطرح السؤال من جديد على روبير مونطان عن مدى نزاهة هذه المجالس أو "الأوليغارشيات" على حد تعبيره؛ وهو الذي شدّ أزر أطروحة ميشوبلير Michaux-Bellaire الذي سبق له أن أشار إلى أنّ المخزن "عنصر عربي دخيل وغريب"، هدفه الفتك بالقبيلة ومؤسساتها السياسية الممثلة في ئنفلاس[151].

قدّم روبير مونطان إجاباتٍ متناقضةً، وذلك بقوله: "وتظهر المساواة داخل مجلس الأعيان (ئنفلاس) في جمهورية بربرية (إداوتنان) بوضوح؛ فعلى الرغم من خطوة المؤسسات المتساوية في المناطق التي يكون فيها الرأي العام أكثر ارتيابًا ويقظة؛ حيث يكون للأغنياء منازل مشابهة لمنازل الفقراء، فإنّ الأغنياء هم من يمارس السلطة بطريقة خفية، إذ يوجد في كل مجلس ئنفلاس ثلاثة أو أربعة أغنياء يتنافسون على تقسيم السلط لمصلحتهم بطريقة خفية. وعندما يقدر شخص ما منهم على تغيير التشريع لا شيء يمنعه من أن يقدّم رشًى

145 رواية شفوية مستقاة من حوارٍ دار بيني وبين أحد أعيان دوار أَغري يوم 2007/07/09 في مدرسة الدوار.

146 زاوية ومدرسة عتيقة تقع في قبيلة تانْكَرْتْ بإداوتنان.

147 العثماني، ص 66-124.

148 المرجع نفسه، ص 236.

149 مونطان، ص 73.

150 أجمع بعض الفقهاء على أنّ تسلّط جماعة ئنفلاس على أموال المقربين من الجاني وممتلكاتهم، فيه معصية لله ورسوله وتجاوز لما أقرّه الشرع الإسلامي.

151 في مقابلة لي مع أحد أعيان القبيلة إداوتنان، أخبرني أنّ مجالس ئنفلاس كانت أحكامها جائرة وجعلت القبيلة "سائبة"، بحيث اقترف أحد القواد، والراجح أنّه القائد "أشّاو"، (لا تزال ذريته تستقر في دوار إِسْكْ الذي يبعد عن مركز إيموزار بحوالى 3 كيلومترات شمالًا) جرائمَ في حق أبناء القبيلة... تنهد الرجل قائلًا كنّا في أمسّ الحاجة إلى من يخلّصنا من هول هؤلاء، قلت له: من؟ فقال: لي أعضاء ئنفلاس الذين كانوا يورثون منصبهم ويستبيحون أموال الناس (رواية شفوية، 2009/12/22)، بالعودة إلى مؤلف روبير مونطان "الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر"، نجد لمضمون مقابلتنا ما يعضدها ويثبتها إثباتًا صحيحًا.



لبقية أعضاء المجلس، بحيث نراه يمارس مهمات المقدم طوال عدة سنوات ضدًا للأعراف القاضية بأن تبقى هذه السلطة محصورةً في أمر واحد، وهو اجتماع المجلس عنده أحيانًا وتقديم الولائم على شرف أصدقائه وارتداء ملابس مميزة"[152].

خاتمة

من خلال تتبّع كرونولوجيا القبيلة والمخزن ووظائف بعض مؤسساتها ذات البعدين الاجتماعي والسياسي، وبعد محاولتنا استنطاق المصادر المحلية وقراءة وثائق الأرشيف الأجنبي بحيطةٍ وحذر، ومقابلة الروايات الشفوية بما يعضدها أو يدحضها في متون المراسلات الأجنبية والوطنية، يتضح أنّ مؤسسة ئنفلاس، بوصفها تنظيمًا اجتماعيًا وسياسيًا، تأسست لحفظ الأمن العام داخل مجتمعٍ قبلي اشتغل بالعرف أكثر من الشرع، وكانت قرارات المخزن لا تشمل بعضه لبعده عن المركز، وقد ساهمت الأزمات التي تعرّض لها المغرب خلال الفترة الحديثة والتطورات الدينية التي شهدها خلال الفترة نفسها، عندما انتقلت زاوية سيدي إبراهيم بن علي التيغانيميني من مؤسسة للإطعام وتلقين الأوراد إلى مؤسسة مساهمة في التطورات والأحداث السياسية، لمّا نادت بالجهاد ونجحت في إبعاد الإيبيريين عن الثغور المغربية، ما أكسب المتصوفة إشعاعًا روحيًا داخل القبائل. إنّ هؤلاء المتصوفة[153] أضفوا الشرعية على أحكام مؤسسة ئنفلاس بوصفها أعلى هيئة قضائية تنظر في أمور العامة، ونظرًا لأنّها وُصفت بالبدعة فقد كان لا بد من تطويع النص الديني، لخدمة أهداف ئنفلاس؛ لهذا أجمع فقهاء سوس المتقدمون منهم والمتأخرون على عدّ أعيان ئنفلاس لا يحكمون إلا بالشرع، فبه يحكمون وإليه يتحاكمون. أما العرف فلا يبحث إلا في الجزء المدني أو الجنائي فيقع تداخلٌ بين الديني والسياسي[154]، وتتبع فيه المصالح المرسلة[155]، وسدّ الذرائع، وشرع من قبلنا. مما يقلل من طرح عبد الله العروي حول ارتباط السيبة بالبلاد التي يحكمها العرف. ومن جهةٍ أخرى يعدّ أبو يحيى الحاحي الثائر الذي ظهر في مغرب نهاية السعديين مرشدًا ومصلحًا، أول من أثار قضية "أعيان ئنفلاس"، وإذا ما كانت أحكامهم مطابقة للشرع الإسلامي أو منافية له. فقد طلب من فقهاء عصره الإفتاء بمشروعية ئنفلاس من عدمها، فكانت الأجوبة مختلفة؛ فمنهم من أفتى بوجوبها لأنّها تخدم المصلحة العامة، معتمدين في ذلك قواعد فقهية أصيلة من قبيل "الضرورات تبيح المحظورات"، و"سد الذرائع"، و"شرع قبلنا". وحاول بعضهم أن ينفي شرعية هذه المؤسسة بدعوى تناقضها مع النص الشرعي ومناوأتها السلطة السياسية؛ على أساس أنّ السلطان هو الهيئة الوحيدة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، لكن هؤلاء الفقهاء أفتوا تحت الطلب المخزني لمعارضة أي مشروع سياسي يمكن أن يعصف بالدولة المركزية الحديثة (الدولة العلوية). ومنهم من كانت فتواه حلًا وسطًا وجوابًا معتدلًا، وفقًا للقاعدة الفقهية "لا ضَرَرَ ولا ضِرَارْ" على أساس أن تنال أحكام "أعيان ئنفلاس" ما للجاني من ممتلكات دون أن تتعداها إلى أقاربه من أرامل وأيتام.

إنّ مؤسسة ئنفلاس بهذا المعنى كانت حاضرة في أعراف قبائل سوس بخاصة، تلك التي كانت بعيدة عن المخزن، كقبيلة إداوتنان التي اجتهد أبناؤها واقترحوا "أعيان ئنفلاس" أعلى هيئة لفض منازعاتهم وتدبير شأنهم المحلي، وعدّوها من مكونات حياتهم الثقافية. ومن منظور آخر لم تكن هذه المؤسسة ديمقراطيةً في قراراتها، ولم تكن نزيهةً دائمًا في أحكامها، وهو ما يدحض بحوث روبير مونطان الذي وظّف مؤسسة ئنفلاس في غير محلّها، عندما عدّها مظهرًا من مظاهر استقلال الأمازيغ عن العرب الذين يمثّلهم المخزن العلوي.

152 مونطان، ص 87.

153 أهم هؤلاء القطب سيدي علي بن إبراهيم التيغانيميني.

154 العثماني، ص 93.

155 السوسي، **المعسول**، ج 18، ص 197.



فكانت خلاصات دراسته واستنتاجاتها تمهيدًا للتفرقة التي كانت محتملة الوقوع بين العرب والأمازيغ والتي توّجت بظهير 1930 المعروف بالظهير البربري، بخاصة أنّ صدور كتابه **البربر والمخزن** تزامن مع هذا الحدث، مما يقلل من موضوعية الكتاب ونزاهة صاحبه.

إنّ مفاهيم ذات حمولة أيديولوجية كـ "بلاد السيبة مقابل بلاد المخزن" و"البربر مقابل العرب" و"الشرع مقابل العرف" و"سكان السهل مقابل سكان الجبل"، يجب أن تُفهم في السياق الذي أنتجت فيه من خلال استحضار طبيعة المجتمع والاقتصاد والنظام السياسي القائم خلال تلك الفترات؛ فالسلطان كان يحكم بالرسالة و"الظهير"، وهما خطاب مخزني ذو حمولة سياسية ودينية تخرج عن سياقها إذا وُظفت في زمن غير زمانها. وهذا هو مأزق الدراسات الأجنبية التي أنتجها ضباط لم يكن همهم كتابة تاريخ بلادنا بقدر ما كان همهم الترقية بواسطة تقارير استخباراتية عن حالة قبيلة ما، بحيث ترفع إلى الإقامة العامة لتنال استحسان الدوائر العليا في الجيش؛ فيرقى أصحابها الضباط من "ملازم أول" إلى "قبطان" مرورًا "بقائد" ووصولًا إلى رتبة "كولونيل" أو "جنرال". وهو ما يلاحظ في وثائق الأرشيف الفرنسي؛ ذلك أنّ مراسلات عديدة موجّهة من ضباط إلى رؤسائهم تثبت أنّ هؤلاء تمّت ترقيتهم في ظرف سنة من رتبة عسكرية إلى رتبة أخرى أعلى منها كما هي الحال بالنسبة إلى القبطان دوليريس دوكومب غيدون الذي تمّت ترقيته إلى رتبة كولونيل بفضل بحثٍ أنجزه حول مؤسسة الزواج في إداوتنان عام 1927[156]. وأخيرًا، فإنّ الموروث الثقافي لقبيلة إداوتنان يقع عليه حصارٌ شديد يقوم به من كان أجدادهم بالأمس "أعيانًا لدى الاستعمار" أو ثوارًا ضده، عليهم اليوم إطلاق سراح هذه الوثائق ومنحها لمتخصصين من أجل كتابة تاريخٍ موضوعي حول هذه القبيلة التي تخزن حقائقَ ما زلنا نجهلها إلى يومنا هذا.



156 القبطان دوليريس دوكومب غيدون، بحث حول الزواج في إداوتنان، 1927 (وثائق الأرشيف الدبلوماسي، نانط، فرنسا)، 27 صفحة.



المراجع

العربية

- أحساين، عبد الحميد. **الإدارة المركزية في عهد الحماية الفرنسية، 1912-1940**. الرباط: منشورات أمل، مطابع الرباط نت، 2015.
- أرفاك، شفيق. **قيادة تمنارت بين التزام المحيط القبلي والسلطة المخزنية: (1352-1934)**. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة. إشراف الدكتور محمد حمام. أكادير: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن زهر أكادير، 2007.
- أزايكو صدقي، علي. **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة**. الرباط: مركز طارق بن زياد، 2002.
- ________ **نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية**. سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم 1. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2004.
- أفا، عمر. **تاريخ المغرب المعاصر: دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد**. سلسلة بحوث ودراسات، رقم 34. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002.
- الإكراري، محمد بن أحمد. **روضة الأفنان في وفيات الأعيان**، تحقيق حمدي أنوش. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، 1998.
- أكنوش، عبد اللطيف. **السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم**. الدار البيضاء: مكتبة بروفانس، 1988.
- البزاز، محمد الأمين. **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**. سلسلة رسائل وأطروحات رقم18. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1992.
- البعقيلي، محمد بن أحمد. **مناقب البعقيلي**، تحقيق محمد المختار السوسي. الرباط: طبع ونشر عبد الوافي المختار السوسي، 1987.
- بنميرة، عمر. **النوازل والمجتمع: مساهمة في دراسة تاريخ البادية المغربية بالمغرب الوسيط**. سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 67. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2012.
- بياض، الطيب. **المخزن والضريبة والاستعمار: ضريبة الترتيب 1880/ 1915**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2011.
- البيدق، أبي بكر بن علي الصنهاجي. **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**. الرباط: دار المنصور، 1971.
- التامنارتي، أبي زيد عبد الرحمان. **الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**. تحقيق اليزيد الراضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- التنبكتي، أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. تقديم عبد الحميد عبد الله. ط 2. طرابلس: دار الكتاب، 2000.
- التوفيق، أحمد. **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، إينولتان 1850-1912**. ط 2. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.
- جحاح، محمد. **الزاوية بين القبيلة والدولة**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.
- جويرو، زهيرة. **الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ**. تقديم عبد المجيد الشرفي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2014.
- حبيدة، محمد. **بؤس التاريخ: مرجعيات ومقاربات**. الرباط: دار الأمان، 2015.
- الحضيكي، أحمد بن محمد. **طبقات الحضيكي**، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

- حنداين، محمد. **المخزن وسوس (1672-1822) مساهمة في دراسة تاريخ علاقة الدولة بالجهة**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005.
- الدفالي، محمد معروف. **أصول الحركة الوطنية بين السلفية المجددة والسلفية الجديدة**. الرباط: منشورات أمل، 2014.
- الرسموكي. **وفيات الرسموكي**. تحقيق محمد المختار السوسي. الرباط: مطبعة الساحل، 1988.
- رشيدي، ربيع. **الزعامات المحلية بسوس وعلاقتها بالمخزن: سوس الأقصى خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر**. بحث لنيل الماجستير في تاريخ الجنوب المغربي، إشراف الدكتورة خديجة الراجي. أكادير: جامعة ابن زهر - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010.
- السكتاني، عيسى بن عبد الرحمان. **الأجوبة الفقهية**، اعتنى به أحمد بن علي الدمياطي. بيروت: دار ابن حزم، 2011.
- السوسي، محمد المختار. **الإلغيات**. الدار البيضاء، مطبعة النجاح، 1963.
- ــــــــــــــ. **المعسول**. الرباط: مطبعة المهدية، 1963.
- ــــــــــــــ. **إليغ قديمًا وحديثًا**، هيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني. ط4. الرباط: المطبعة الملكية، 2005.
- ــــــــــــــ. **خلال جزولة**. ج 4. تطوان: المطبعة المهدية، 1963.
- صادق، نور الدين. **حركة الشيخ يحيى الحاحي وقيام إمارة تارودانت**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2010.
- الصديقي، محمد بن سعيد. **إيقاظ السريرة لتاريخ الصويرة**. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1961.
- الطوزي، محمد. **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**. ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة. الدار البيضاء: نشر الفنك، 1999.
- العثماني، أمحمد. **ألواح جزولة والتشريع الإسلامي: دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي**. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.
- العروي، عبد الله. **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830-1912**. باريس: مطابع ماسبيرو، 1977.
- ــــــــــــــ. **مجمل تاريخ المغرب**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1984.
- علمي، أحمد. "حركتا السلطان الحسن الأول إلى سوس (1882-1886)". **دراسات**. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر، أكادير (1996).
- العيادي، محمد. **دراسات في المجتمع والتاريخ والدين**. سلسلة دراسات. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2014.
- عياش، جرمان. **دراسات في تاريخ المغرب**. الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986.
- القبلي، محمد، **تاريخ المغرب، تحيين وتركيب**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب/ مطبعة عكاظ الجديدة، 2011.
- الكشطي، أحمد بن علي. **إداوتنان: البلدة التنانية ذات المواهب الربانية**. تحقيق حسن بيليش. الرباط: مطبعة الفضيلة، 2015.
- كليفورد، غيرتز. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- الكيكي، محمد بن عبد الله. **مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال**. تحقيق أحمد التوفيق. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
- المحمدي، علي. **السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج أيت بعمران**. الدار البيضاء: توبقال، 1989.



- محند، أيت الحاج. "ملامح الحياة الثقافية بحاحة وإداوتنان خلال القرن التاسع عشر". أعمال الدورة الأولى: الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع. أكادير: الجامعة الصيفية، من18 إلى 31 آب/ أغسطس 1980.
- ________ **مظاهر الحياة الثقافية بحاحة وإداوتنان خلال القرن الرابع عشر الهجري (1301-1400هـ/1883-1979م)**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2015.
- المنصور، محمد ومحمد المغراوي. **التاريخ وأدب النوازل: دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر**. سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 46. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995.
- "مراسلة المولى الحسن لنائبه محمد بركاش". **الوثائق**. مجموعات دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية. العدد 10 (2000).
- مهدان، محمد. **الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى**. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر، 2012.
- مونطان، روبير. **الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر**. ترجمة محمد الناجي بن عمر. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014.
- الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا بأخبار دول المغرب الأقصى**. القاهرة: مطبعة دار الكتاب، 1954-1956.
- واتربوري، جون. **أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية**. ط 3. الرباط: مؤسسة الغني للنشر/ السحب/ دار أبي رقراق، 2013.

الأجنبية

- Ben melih, Abdellah. *Structures politique du Maroc colonial*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- Berque, Jacques. *Les Nawazil el-muzara'à*. Rabat: études et traduction, Ed. Flix Moncho, 1940.
- Chaumeil, Jean. "Histoire d'une tribu maraboutique de l'Anti-Atlas: Les Ait Abdellah Ou Said." *Hespéris Tamuda*. (1952).
- Cherifi, Rachida. *Le Mekhezen politique au Maroc: Hier et aujourd'hui*. Casablanca : Afrique orient, 1988.
- El Adnani, Jillali. "Les Saints à l'épreuve du pouvoir : Histoire d'une sainteté et anthropologie d'une culture." *Hespréris Tamuda*. vol. XLIII (2008).
- Léopold, Justinard. "Notes sur L'Histoire du Sous au XIXe siècle." *Hespéris*. vol. VI (1926).
- Mezzine, Larbi. *Le Tafilalt, Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII ET XVIII siècles.* Serie Theses 13. Rabat: Publication de Faculte des lettres et des sciences humaines, 1987.
- Montagne, Robert. *Note sur Les Ait Waouzigt*. A.D.N. Maroc, 1925.
- ____________. "Organisation sociale et politique des tribus berbères indépendantes: Les Ida Ou tanan, Haut Atlas occidental." *Revue des Etudes Islamiques*. cahier II (1927).
- ____________. *Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires groupe Cheluh*. Paris : éd. Alcan, 1930.
- Pascon, Paul. "Le commerce de la maison d'Iligh, d'après le registre comptable de Husayn Ben Hachem, Tazerwalt 1850-1875." *Annales E.S.C.* no. 3-4 (Mai –Aout 1980).



محمد محمود الطناحي | Mohammad Mahmoud Al Tanahy*

التجار والحراك الديمقراطي في الكويت (1921-1939)

Merchants and the Drive for Democracy in Kuwait (1921-1939)

تستعرض هذه الدراسة الدور الذي قام به تجار الكويت في المسار الديمقراطي فيها خلال القرن العشرين؛ وهي الفترة التي شـهدت عدة تجارب اسـتهدفت وضع الأسـس اللازمة لإقامة حياة ديمقراطية. وعلى الرغم ممّا شـاب هذه التجارب كافـةً من مآخـذَ وما صاحبها من ملاحظات، فهي تعدّ تجـارب ثرية أثّرت في ما جاء بعدها، توّجـت بالإعلان عن قيام مجلس الأمة الكويتي عام 1963.

وركّزت الدراسـة في دور التجار في تهيئة الكويتيين للمطالبة بنيل حقوقهم، وسعيهم لنقل الأفكار والتجارب من الخارج إلى الكويـت، بعد إخضاعها للضوابط والأعراف الموجودة وقتئذ. وتناولـت العلاقة بين التجار والأسرة الحاكمة. وبينت نقاط الاتفاق والاختلاف التي ظهرت بين الطرفين، من خلال تعامل كلّ طرف مع هذه التجارب خلال هذه الفترة.

كلمات مفتاحية: الكويت، دول الخليج، التجار، تجارب ديمقراطية.

This paper explores the contribution of merchants to the rise of democracy in Kuwait during the early part of the twentieth century. In that period, a number of incidents combined to lay the foundations of a robust democratic system in Kuwait. Notwithstanding the specific flaws of each of these chains of incidents, they combined together to give rise to Kuwait's first elected legislature, which held its first session in January of 1963. In examining these events, the author focuses particularly on the role which Kuwaiti merchants played in achieving democracy for their country and securing their political rights, and how this group imported democratic ideas and experiences from abroad, tempering the ideas to align better with local norms and customs. Of specific interest is the relationship which tied the merchant families to the ruling family of Kuwait.

Keywords: Kuwait, Gulf states, Merchants, Democratization.

* رئيس قسم البحوث والدراسات في معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ALECSO، جامعة الدول العربية، القاهرة.

Head of Research and Studies Department at Institute of Arab Research and Studies at the Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization (ALECSO), Egypt.

مقدمة

تمتد حدود الدراسة الزمنية بين عامي 1921 و1939. بينما تمتد حدودها الموضوعية بما تضمنته هذه الفترة الزمنية من تجارب ديمقراطية تمثّلت بتأسيس مجلس الشورى عام 1921، والمجلس البلدي عام 1932، ومجلس المعارف عام 1936، والمجلسين التشريعيين الأول والثاني (1938–1939).

ترصد الدراسة الدور الذي قام به التجار في الحراك الديمقراطي في الكويت، من خلال مساهماتهم في تأسيس المجالس الديمقراطية خلال الفترة 1921-1939، في نسق زمني تاريخي متتالٍ. وتبحث في الدوافع التي حفزتهم إلى القيام بهذا الدور. وترصد جهدهم من خلال ما قدّموه من دعم معنوي ومادي أيضًا. وتناقش إن كان هذا الدور محفزًا أم معوقًا؛ أساسيًا أم ثانويًا. وتوضح الأسباب التي أدّت إلى فشل هذه المجالس في القيام بعملها وتحقيق الهدف المرجوّ من إنشائها، ومدى مساهمة التجار في هذا الفشل. وتبرز الباعث وراء إصرارهم على المضي قدمًا في طريق الإصلاح الديمقراطي.

وتسعى الدراسة إلى البحث في تأثير الطبقة التجارية في الحياة السياسية في الكويت خلال مراحلها الأولى، من خلال تحليل الدور الذي قامت به في التجارب الديمقراطية خلال الفترة 1921-1939 التي مهّدت لإعداد الدستور بعد استقلال الدولة في عام 1961، ووضعت اللبنة الأساسية في التجربة الديمقراطية فيها.

وتهدف الدراسة إلى البحث في العوامل التي أدت إلى ظهور هذه المجالس خلال فترة الدراسة، والدور السياسي الذي قام به التجار في ظهورها، وماهية الدوافع التي كانت وراء قيامهم بهذا الدور، كما تهدف إلى تحديد طبيعة العلاقة بين طرفي المعادلة السياسية (الحكام – التجار) خلال هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الكويت.

ومن خلال ما تقدّمه من عرض زمني وموضوعي للتجارب الديمقراطية في الكويت خلال فترة الدراسة 1921-1939، تنشد الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هي طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين الحكام والتجار في المرحلة الأولى لنشأة الكويت؟ وكيف أثّرت هذه العلاقة في ظهور المجالس النيابية بدءًا بمجلس الشورى في عام 1921؟ وما الدور الذي قام به التجار في التجارب السياسية والديمقراطية في الكويت خلال الفترة 1921-1939؟ وما الدافع وراء إصرار التجار على استكمال المسيرة الديمقراطية وإنشاء المجالس النيابية واحدًا تلو الآخر على الرغم من الصعوبات التي كانت تواجه عملها والفشل الذي كانت تنتهي إليه على الدوام؟

اعتمدت الدراسة على مصادرَ ومراجع عربية وأجنبية وبعض الوثائق البريطانية ذات الصلة. كما اعتمدت على الشهادات الشفهية لبعض الشخصيات التي عاصرت فترة الدراسة، وكانت شاهدة على تأسيس هذه المجالس وعملها وحلّها، أو الشخصيات ذات الصلة بالموضوع محلّ الدراسة التي قدّمت شهادات تاريخية ومساهمات موضوعية أثْرت موضوع البحث، كالسادة خالد سليمان العدساني، وأحمد الزيد السرحان، وعبد العزيز محمد الشايع.

تناول العديد من الدراسات موضوع التجارب الديمقراطية في الكويت خلال الفترة التي سبقت الاستقلال، وناقش تجربة مجلس الشورى في عام 1921، وما تلاه من ظهور للمجلس البلدي في عام 1932، ومجلس المعارف عام 1936، والمجلسين التشريعيين الأول والثاني 1938-1939[1]، لكنه ركز أساسًا في العوامل التي أدت إلى ظهور هذه التجارب، وأهم الأسباب التي أدت إلى فشلها، دون التطرق بوضوح إلى تحليل دور التجار فيها وتقييمه.

1 انظر مثلًا دراسة أحمدديين، **الديمقراطية في الكويت: مسارها، واقعها، تحدياتها، آفاقها** (الكويت: دار قرطاس، 2005)؛ ونجاة عبد القادر الجاسم، **التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين (1914-1939م)**، ط 2 (الكويت: مطابع الوطن، 1997)؛ وفيصل أحمد الحيدر، **وثائق الحركة الديمقراطية السياسية في**

لذلك، مثّلت ندرة المراجع التي تناولت موضوع الدراسة الخاص بدور التجار في التجارب الديمقراطية في الكويت خلال فترة الدراسة أكبر المعوقات في أثناء تجميع المادة العلمية؛ إذ تناول كلّ الدراسات ذات الصلة هذا الموضوع بصورة عامة دون التطرق إلى دور التجار سواء في الفترة التي مهّدت لظهورها أو خلال الفترة القصيرة التي شهدت قيامها. وقد يرجع عدم تركيز الدراسات في دور التجار في هذه التجارب إلى حالة الصدام التي ظهرت بين بعض التجار وحاكم الكويت الشيخ أحمد الجابر الصباح في بعض المواقف خلال هذه الفترة، مما جعل كثيرًا من المؤرخين يتغاضى عن التعرض لدور التجار في هذه الفترة. كما منعت العوامل الاجتماعية بسبب المكانة المرموقة للأسر التجارية العريقة، كثيرًا من الكتاب من التعرّض للمشكلات والأزمات التي واجهها التجار في بعض الفترات جراء اصطدامهم بالسلطة، وهو ما كان أحد الأسباب التي شجعت على تبنّي فكرة البحث والكتابة في هذا الموضوع. لذا، فالدراسة تتناول جزئيةً محددةً من موضوع كبير تمّ تناوله في أكثر من دراسة تناولًا عامًا وعابرًا، وهي الجزئية الخاصة بالتجار ودورهم في الحراك الديمقراطي عبر التجارب الديمقراطية في الكويت خلال فترة الدراسة.

الكويت والديمقراطية

يخطئ من يظن أنّ الديمقراطية في الكويت حديثة النشأة، أو وليدة العقود الأخيرة، بل هي قديمة قدم الكويت نفسها، واكبت نشأتها موافقة أهل البلاد في منتصف القرن الثامن عشر على تزكية أسرة آل الصباح حكامًا للكويت؛ إذ عاهد الشيخ صباح بن جابر (صباح الأول) غداة اختياره حاكمًا للكويت عام 1752 الشيوخ والتجار على إقامة العدل والمساواة وعدم الانفراد بالحكم ومشاورتهم في الرأي[2].

ويذكر مؤرخ الكويت عبد العزيز الرشيد في هذا الصدد أنّ شيوخ الكويت حتى عهد الشيخ مبارك الصباح كانوا يشاورون وجهاء البلد، ولا يستطيعون أن يغيروا لهم أمرًا اتفقوا عليه، لأنّ السلطة الحقيقية للوجهاء وأعطي الشيوخ الرئاسة عليهم تفضلا[3].

لقد ارتبط مفهوم السلطة في الكويت منذ البوادر الأولى لظهور الدولة بالمفهوم الحديث بالقبيلة والعشيرة[4]، مما أثمر ولادة نظام سياسي على مبدأ التراضي وعلى أساس المساواة والشورى[5].

ومثّل الاتفاق الذي توصّل إليه مؤسسو الكويت الأوائل (آل الصباح، وآل خليفة، والجلاهمة) لإدارة شؤون البلاد نموذجًا فريدًا لتشكيل أطر حكم مدني لدولة في وقت مثّلت فيه العصبية أساسًا للحكم، بحيث اقتسمت الأطراف الثلاثة بحكمة وترو الأدوار الرئيسة المطلوبة في هذه المرحلة المحورية من عمر الدولة، مرسخةً جميعها مبدأي المساواة والشورى؛ إذ نهض آل الصباح بأعباء الحكم، وتحمّل آل خليفة مخاطر التجارة، بينما تُرك للجلاهمة البحر صيدًا وغوصًا.

وتعدّ التجربة الديمقراطية في الكويت من التجارب الرائدة في المنطقة. وقد ترسخت هذه التجربة بعد استقلال الكويت عام 1961، وإعداد الدستور عام 1962 الذي حدد طبيعة النظام السياسي الكويتي بأنّه "نظام ديمقراطي"، كما تنص على ذلك المادة السادسة من

الكويت من 1921-1992 (الكويت: ذات السلاسل، 1995)؛ وعبد الله محمد الهاجري، "تطور العلاقة التاريخية بين آل الصباح والتجار في الكويت منذ النشأة حتى عهد الشيخ عبد الله السالم"، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مج 27، العدد 106 (ربيع 2009).

2 مجلس الأمة، **مسيرة الحياة الديمقراطية في دولة الكويت**، ط 4 (الكويت: إدارة الدراسات والبحوث بمجلس الأمة، حزيران/ يونيو 2011)، ص 31.

3 ديبن، ص 26.

4 محمد الرميحي، **الجذور الاجتماعية للديمقراطية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة** (الكويت: كاظمة للنشر والتوزيع، 1984)، ص 9.

5 الهاجري، ص 50.



الدستور، وأرسى دعائم الديمقراطية في الكويت، وفتح المجال أمام المشاركة السياسية الشعبية الفاعلة من خلال المجلس التأسيسي في عام 1962 ومجالس الأمة المتعاقبة بدءًا من مجلس الأمة الأول في عام 1963.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ جذور الديمقراطية في الكويت لا ترجع إلى وضع دستور عام 1962 فحسب، بل هي مواكبة للفترة التي رسخ فيها نظام الحكم على أساس مبدأ الشورى، وعلى الطبيعة التوافقية التي تميز العلاقة بين الحاكم والمحكومين، أو كما يسمّى بـ "العقد الاجتماعي غير المدون".

ثم شهدت الكويت في بدايات العقد الثالث من القرن العشرين، بعد وفاة الشيخ سالم المبارك في عام 1921، أولى المحاولات الفعلية لـ "مأسسة" هذه الطبيعة التقليدية في الحكم التي كانت تقوم على أساس مبدأ الشورى غير المقنّن، وذلك من خلال تأسيس مجلس الشورى في عام 1921 والمجلس البلدي عام 1932، وتلتهما بعد ذلك تجارب المجلس التشريعي الأول والمجلس التشريعي الثاني في 1938-1939.

ومثّلت هذه التجارب الديمقراطية في هذه المراحل المبكرة من تاريخ الكويت السياسية اللبنة الأساسية التي بني عليها دستور عام 1962 بعد استقلال الدولة. وجاءت هذه التجارب السياسية نتيجة جهد شارك فيه الكويتيون في تلك المرحلة، وقد كان للتجار بما لهم من ثقل ونفوذ اجتماعي واقتصادي الدور الأبرز والتأثير الأكبر في ظهور هذه المجالس الشعبية، وفي تقنين صورة المشاركة السياسية في الحكم، بحيث تعدّ فئة التجار أبرز الفئات التي مارست دورًا سياسيًا فاعلًا في الدولة إلى جوار الأسرة الحاكمة؛ فقد قاموا بأدوار محورية عدة ساهمت في وضع الكويت على طريق الحداثة والتطور، عبر مشاركتهم وانغماسهم المستمر في عمليات الإصلاح في الدولة كافة، مستندين إلى علاقاتهم الطيبة مع الأسرة الحاكمة، ومتلاقين معها دومًا في نقطة المصلحة المشتركة.

وقد كان للتجار دورٌ مؤثّر في الحياة السياسية في الكويت ولا يزال كذلك. ويرجع هذا التأثير في جذوره إلى الفترة التي سبقت ظهور النفط، بحيث مثّل التجار المورد الرئيس للاقتصاد المحلي من خلال ما يدفعونه من ضرائب ورسوم، ساهمت في تلبية احتياجات البلاد من السلع والخدمات الأساسية، الأمر الذي ساعد في زيادة نفوذهم وتأثيرهم في عملية صنع القرار السياسي خلال تلك الفترة.

وكما هو معروف فقد كانت طبقة التجار في الكويت منذ نشأتها لاعبًا رئيسا وعنصرًا فاعلًا ومؤثّرًا في المجتمع في جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وساهم التجار في تطوير شكل العلاقة بين الحاكم والمحكومين فيها وطبيعتها، وذلك من خلال مساهمتهم الفعلية والمؤثّرة في تأسيس المجالس النيابية التي أتاحت الفرصة أمام توسيع فرص المشاركة الشعبية في الحكم.

تجار الكويت: المكانة الاقتصادية والدور الاجتماعي

يصف الرحالة الإنكليزي جيمس بكنغهام أهل الكويت بأنّهم أكثر أهل الخليج حبًا للحرية والإقدام، وأنّ أغلب أهلها من التجار المشتغلين بالتجارة الداخلية والخارجية الذين يمارسون جميع أنواع التجارة السائدة في الخليج دون استثناء[6].

ولتجار الكويت مكانة بارزة بين تجار المنطقة منذ قرون أربعة، حين كانت الكويت محطة تجارية كبرى بين الهند وأجزاء متعددة من أفريقيا وأوروبا وآسيا، ومثّلت المحطة الرئيسة بين الخليج العربي وهذه المناطق، منافسةً المدينة ذات الإرث التجاري الكبير، البصرة.

6 أحمد مصطفى أبو حاكمة، **تاريخ الكويت الحديث (1750-1965)** (الكويت: ذات السلاسل، 1984)، ص 199.

ولم تكتف الكويت بالقيام بدور الوسيط التجاري أو محطة المرور فقط، بل برع تجّارها في القيام بالدور الرئيس في التجارة الخارجية لدول هذه المنطقة أو كياناتها، معتمدين على أسطولٍ تجاري يقارب 700 سفينة و15 ألف رجل، فبرعوا في هذه المهنة، وأضحوا أصحاب الريادة بين شعوب المنطقة في هذا المضمار بعد أن خبروا بياضه وعرفوا سواده.

نوّع الكويتيون نشاطهم التجاري ما بين التصدير والاستيراد؛ فنجدهم مصدر الخيل العربي الرئيس للهند، واشتهر من تجارهم التاجر يوسف البدر أواخر القرن التاسع عشر[7]، حيث كانت الخيول تنقل في السفن الشراعية إلى بومباي، كما كانت تنقل أيضًا إلى مدينتَي البصرة والمحمرة ومنهما إلى مناطق كثيرة في العالم.

وبرع الكويتيون أيضًا في الغوص بحثًا عن اللؤلؤ ومن ثم تصديره، وجنوا من وراء ذلك أرباحًا طائلة لم يقطعها سوى بداية استزراع اللؤلؤ في اليابان منذ عام 1920. وبرز من تجار اللؤلؤ الشيخ أحمد بن رزق[8].

وفي استيراد البضائع المختلفة، برز من تجار الكويت التاجر يوسف الصقر وسليمان بن عبد الجليل وغيرهما من الذين كوّنوا ثروات طائلة عبر جلب البضائع المتنوعة من الهند واليمن وزنجبار[9].

وقد كان - ولا يزال - للتجار دور محوري كبير ومؤثّر للغاية في الكويت بدأت تباشيره في الفترة التي سبقت تفجّر النفط في أراضي البلاد ومياهها، بحيث مثّلوا المورد الرئيس لاقتصاد الكويت عبر ما يدفعونه من ضرائب ورسوم ساهمت في تلبية احتياجات البلاد من السلع الأساسية والخدمات الرئيسة، وعبر ما ينهضون به من مسؤوليات تجاه أبناء الكويت، الأمر الذي عضد قوّتهم وأعطاهم ثقلًا سياسيًا ساهم في تحقيق جلّ أهدافهم في فترات متعاقبة.

وقد أظهر تجار الكويت حسًا وطنيًا تجاه بلدهم أكثر من مرة؛ وذلك عندما هبّوا لنجدة أبنائه حين حلّت بهم نكبات عدة، نذكر منها: وباء الطاعون، والهيلك (المجاعة)، والطبعة (غرق السفن)، والرجبية (المطر الغزير والريح القوية)، فأطعموا الجائع، وأسكنوا المشرد، وأعطوا المحتاج حتى زالت الغمّة، وبعد ذلك تنازلوا عن أموالهم التي قدّموها للمواطنين المعسرين ديونًا عقب الأزمة التي حلّت بمنظومة الملاحة في الكويت جراء الحرب العالمية الأولى، إلى غير ذلك من المواقف[10].

وقام التجار بدور كبير في تثقيف أهل البلاد وتعليمهم من خلال افتتاحهم المدارس، مثل: مدرسة المباركية 1911، والأحمدية 1921، وعبر تبنّيهم فكرة افتتاح مدارس في الكويت وتبرّعهم لإنشائها، ثم إلزامهم أنفسهم بدفع ضريبة المعرفة المقدرة بـ 1 في المئة للإنفاق على هذه المدارس، ثم تبنّيهم لاحقًا جهد إنشاء الصحف والمكتبات.

وهكذا أصبحت طبقة التجار منغرسة في البنى الاجتماعية والاقتصادية المحيطة بها داخل المجتمع الكويتي لأجيال متعاقبة[11].

---

7 *The Queenslander* (October 1883), pp. 39-40.

8 يوسف بن عيسى القناعي، **صفحات من تاريخ الكويت** (الكويت: ذات السلاسل، 1988)، ص 16.

9 المرجع نفسه.

10 المرجع نفسه، ص 64.

11 خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 29.



تجار الكويت: الدور السياسي

كان من الطبيعي أن يؤثّر الاحتكاك المباشر بين تجار الكويت والشعوب التي كانوا يسافرون إليها في تشكيل فكرهم، وتوسيع مداركهم في مجال المشاركة في الحكم والديمقراطية؛ إذ تعددت أسفارهم وتنوعت تعاملاتهم مع الكيانات السياسية المجاورة، سواء من داخل إقليم الخليج العربي (العراق، والبحرين) أو من خارجه (الهند)، الأمر الذي أوصلهم إلى قناعة بأنّ إدارة الدولة تحتاج إلى الرأي الجماعي، لا الأوحد الذي يمثّله الحاكم، فشكّلوا طبقة واعية قادرة على تفعيل العمل الشعبي، وتنوير الجماهير بحقّها في المشاركة في اتخاذ القرار السياسي وتنفيذه[12]، مما أنتج عدة تجارب انعكست ثمارها على المجتمع، فأثمرت في النهاية إعلان الدستور عام 1962، وتأسيس مجلس الأمة عام 1963 اللذيْن لا يزال أثرهما ووجودهما إلى الآن.

ولم يكن الدافع وراء إصرار التجار وكفاحهم المستمر لنقل هذه التجارب وتأسيس هذه المجالس دافعًا ذاتيًا لتحقيق منفعة شخصية، بل كان دافعًا وطنيا مبعثه حب الوطن وابتغاء مصلحته ومصلحة أبنائه، معتمدين في هذا كلّه على علاقتهم الطيبة والمتأصلة بالأسرة الحاكمة ونزعتها الوطنية وحرصها أيضًا على الوطن وأبنائه، واعتمادها الدائم على أسلوب الشورى، وأخذ الرأي واحترامه والعمل به، إن كان ملائمًا في مواقف عدة شهدتها العقود الطويلة السابقة.

وقد تبنّى مفهوم الفكر التحرري آنذاك أبناء التجار الكبار الذين صحبوا آباءهم في رحلاتهم التجارية إلى الخارج، أو سافروا فرادى لتلقّي العلم خارج الكويت؛ فاكتسبوا لغةً وثقافة جديدتين ساهمتا في تشكيلهم وقتئذ ما يشبه حركة المعارضة، مستندين إلى ما يقدّمه آباؤهم من دعم مادي كبير لخزينة الدولة، وخدمات جليلة من شأنها تيسير الأمور الحياتية والمعيشية لسكان البلاد، مما جنّبهم الصدام بشكل أو بآخر مع الأسرة الحاكمة، وفرض استقرارًا واضحًا في أشد اللحظات وأقسى الأوضاع التي عصفت بالكويت.

وهكذا رسّخ الكويتيون مبدأ الشورى، وأسسوا لنظام حكم ديمقراطي في دولة حديثة النشأة والتكوين. وبمرور الوقت أخذوا يطورون نهج استخدام الديمقراطية، مستفيدين مما اكتسبوه من تجارب وحصّلوه من معارف عبر التجار وطلاب العلم، لكن الدور الأكبر والأكثر فاعلية كان للتجار الذين سافروا وعايشوا واختلطوا وخبروا ونقلوا ما رأوه نافعًا وصالحًا وملائمًا لطبيعة الكويت وأهلها من تجارب ديمقراطية كانت موجودة في الدول المجاورة. ولم تكن مهمتهم في عملية النقل هذه بالسهلة؛ بحيث مروا بمراحل عدة من الشد والجذب مع السلطة الحاكمة في البلاد.

وبمرور الوقت تعاظم دور التجار في المجتمع الكويتي، وأصبحوا وسيطًا فاعلًا بين جميع فئاته، وبرز دورهم المساند للشيوخ في إدارة البلاد وفقًا للمبادئ المتعارف عليها[13].

وقد تمخض جهد التجار عن التوصل إلى عدة تجارب نيابية (مجالس) خلال عقدين من الزمن تقريبًا (1921-1939) وهي الفترة المحددة لهذه الدراسة - بدءًا من عام 1921 (مجلس الشورى) مرورًا بعام 1932 (المجلس البلدي)، و1938-1939 (المجلسان التشريعي الأول والثاني)، لا يمكن وصفها قطعًا بالناجحة أو الفاشلة، إذ تأرجحت بين هذا وذاك، تبعًا لعوامل ومقاييس عدة صعّبت الحكم عليها.

---

12 عبد المحسن يوسف جمال، **المعارضة السياسية في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، 2004)، ص 52.

13 صامويل هنتنجتون، **الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**، ترجمة عبد الوهاب علوب (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 86، 90.

العلاقة بين تجار الكويت وحكامها

كانت تصرفات التجار المشبعة بروح المسؤولية تجاه الوطن وأبنائه محل تقدير الأسرة الحاكمة في الكويت، الأمر الذي انعكس على العلاقات بين الطرفين، وإن شابها بعض التوتر جراء تضارب المصالح بينهما؛ فكم مرة وقف التجار داعمين ومعضدين حكم أسرة آل الصباح في الكويت وقت الأزمات، وكم مرة أيضًا استجاب شيوخ الكويت لمطالب التجار إرضاء لهم وتقديرًا لمكانتهم ودورهم في خدمة البلاد.

ونظرًا للمكانة الاجتماعية الكبرى والنفوذ السياسي الكبير للتجار المتمثل بالوصول إلى ما يشبه الشراكة في الحكم وإدارة شؤون البلاد، وصل الأمر بالبعض إلى توصيف هذه العلاقة المميزة بينهم وبين الشيوخ بالحكم المشترك[14].

وقد مثّلت طبقة التجار الداعم الرئيس لشيوخ الكويت ومؤسساتها السياسية والتقليدية البسيطة[15]، فحرص الحكام على ترسيخ علاقتهم بالتجار من أجل تيسير شؤون الدولة وتسهيل حكمها، وبالقدر ذاته حرص التجار أيضًا على الحفاظ على علاقتهم الطيبة بالحكام، ليؤمّنوا لأنفسهم وضعًا اجتماعيًا واقتصاديًا يضمنون معه الاستقرار والحفاظ على المكانة الرفيعة التي تمكّنهم من المشاركة في الحكم[16].

ويرجع كثيرون تطور المجتمع الكويتي وتقدّمه إلى علاقة المشاركة بين حكام الكويت وتجارها الذين كان جلّ مطالبهم يصب في الحفاظ على المصالح العامة للمجتمع الكويتي، مما أوجد نوعًا من التحالف أطلق عليه اسم تحالف التجار مع الحكام[17].

وقد تسبب رحيل آل الجلاهمة وآل خليفة في جعل حكام الكويت أكثر حاجة إلى التجار، على الرغم ممّا منحه هذا الرحيل لهم من حرية في إدارة شؤون البلاد[18].

وظلت علاقة الطرفين (الشيوخ – التجار) تدور في فلكَي الشد والجذب وفي إطار القرب والبعد تبعًا لعوامل عدة، من أهمها: الأوضاع الداخلية للبلاد، واستقرارها، وأحوال السكان المعيشية، وعلاقات الكويت الخارجية بالكيانات المجاورة، ونشاط التجارة وكسادها، حتى جاء النفط لينقل الكويت من مرحلة إلى مرحلة مغايرة تمامًا، لا تعتمد على التجارة موردًا وحيدًا لاقتصادها، ويصبح النفط هو المورد الأوحد ذو العوائد الوفيرة التي أثمرت مشاريع ضخمة ونهضة كبيرة في مختلف المجالات، أفرزت تركيبة سكانية مغايرة جرّاء هجرة كثير من الأيادي العاملة الأجنبية للبلاد، مما استدعى موقفًا موحدًا لأهل البلاد الأصليين، بحيث قدّموا المواطنة على المنافسة والعصبية، حفاظًا على مقدرات الوطن ومكتسباته التي حُميت بفضل الدستور ومجلس الأمة الباقيين إلى يومنا هذا.

ويمكننا استعراض علاقة حكام الكويت وتجارها خلال الفترة التي سبقت الفترة التي تتناولها الدراسة على النحو التالي:

1. منذ اختيار الحاكم الأول الشيخ صباح الأول حتى تولّي الشيخ مبارك الصباح الحكم (1752-1896)

يمكن القول إنّ النخب التي قادت عملية تثبيت دعائم الحكم في الكويت عقب اختيار الشيخ صباح الأول بن جابر مباشرة بجانب آل الصباح تمثّلت بالتجار الذين استطاعوا إحداث توازن داخل المجتمع الكويتي عبر مراحل عدة، في الوقت الذي حرص فيه شيوخ الكويت الأوائل على المحافظة على الوضع الاقتصادي القوي القائم في الأساس على التجارة التي كانت تمثّل الركن الأعظم وقتئذ.

---

14 غانم النجار، **مدخل للتطور السياسي في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، 2000)، ص 6.

15 الهاجري، ص 55-56.

16 سيف مرزوق الشملان، **تاريخ الكويت** (الكويت: ذات السلاسل، 1986)، ص 105.

17 الهاجري، ص 56.

18 المرجع نفسه، ص 58.



وفي عهد الشيخ عبد الله الأول بن صباح الحاكم الثاني للكويت زادت العلاقات متانةً وصلابة مع التجار، فعرف عنه أنّه لا يبتّ في أمرٍ قبل مشاورة جماعته، ولا يخالفهم في ما يرون أنّه صواب، وكان يستشير دائمًا أهل الخبرة من الكويتيين ويعدّل قراراته عقب استشارتهم.

وإكرامًا لتجار الكويت ألغى الحاكم الثالث الشيخ جابر بن عبد الله ضريبة على تجار المحالّ مرجعًا ذلك إلى ضرورة منحهم حقوقهم[19].

وفي أول صدامٍ بين تجار الكويت وحكامها، أعلن التجار رفضهم الرسوم الجمركية التي فرضها حاكم الكويت الرابع الشيخ صباح بن جابر على البضائع الواردة من الخارج، وطالبوه بإلغائها، مستندين إلى قوّتهم وتأثيرهم الكبير في مجريات الأمور في البلاد[20].

واستمرت الأمور على المنوال نفسه في عهد الحاكمين الخامس والسادس الشيخ عبد الله الثاني والشيخ محمد الأول، حيث ظل التجار متمتعين بمكانة كبرى ومحافظين على امتيازاتهم المتوارثة.

2. فترة حكم الشيخ مبارك الصباح وجابر المبارك وسالم المبارك (1896-1921)

تمتع التجار في الفترة التي واكبت تأسيس الدولة والفترة التي أعقبتها حتى وصول الشيخ مبارك الصباح إلى الحكم عام 1896 بنفوذ قوي ومنزلة رفيعة، وكان لهم دور كبير ومؤثر في حكم البلاد، أو لنَقُل في المشاركة في حكمها، عبر ما يمكن تسميته بالممارسة السياسية المدعومة تجاريًا التي تحصنت واحتمت في ظل نظام حاكم تولى عبء حمايتها ورعاية مصالحها[21].

لكن الطريقة التي وصل بها الشيخ مبارك إلى الحكم أحدثت بوادر صدام مع التجار الذين اعتادوا أسلوب الشورى والحكم المشترك طوال قرن ونصف تقريبًا، وهو ما تمثّل بالمعارضة التي وجهها له يوسف الإبراهيم التي وصلت إلى محاولات عزله وإطاحته من سدة الحكم، وإن كان البعض عزا هذا إلى علاقات النسب والمصاهرة التي جمعت يوسف بالأخوين محمد وجراح[22].

لكن بعد أن استقرت له الأمور في حكم البلاد، وفهمًا منه لقيمة التجار وإدراكًا للدور الكبير المؤثّر الذي يقومون به في اقتصاد الكويت، ترك لهم الشيخ مبارك الحرية كاملة في ممارسة أنشطتهم لينطلق نحو الحكم المطلق للبلاد[23].

وكثيرًا ما كان الشيخ مبارك يتوسط لإنهاء الخلافات وحل المشكلات التي كانت تنشب بين التجار بين الحين والآخر، حرصًا منه على استقرار الأمور في البلاد، واستمرار الدعم الذي كانوا يقدمونه له وللكويت في شتى المجالات[24]. وربما يكون احتياج مبارك إلى الأموال بعد اكتشافه خلوّ خزينة البلاد عند سيطرته على الحكم فيها[25]، قد دفعه لهذا التوجه.

ومع مرور الوقت واستتباب الأمور للشيخ مبارك، وانفراده بالسلطة والقرار، ودخوله معركتَي "الصريف" و"هدية"، ثم لجوئه لاحقًا لزيادة الضرائب على التجار الذين استشعروا الخطر المحدق بهم وبالتجارة في الكويت بصورة عامة، حدث صدام غير مسبوق جراء سخطهم وغضبهم، الأمر الذي دفع بعضهم لمغادرة الكويت والهجرة إلى البحرين. لكن التاريخ يذكر للشيخ مبارك في هذا الموقف أنه

19 الهاجري، ص 59.

20 جمال زكريا قاسم، **نشأة الجمارك الكويتية ودورها في تدعيم سيادة الكويت على منافذها** (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية 2000)، ص 17.

21 خلدون حسن النقيب، **صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت** (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 56.

22 ج. ج. لوريمر، **الكويت في دليل الخليج**، جمع وتنسيق وتعليق خالد سعود الزيد (الكويت: الربيعان للنشر والتوزيع، 1981)، ص 143.

23 نجاة الجاسم، ص 23.

24 الهاجري، ص 61.

25 ب. ج. سلوت، **مبارك الكبير مؤسس الكويت الحديثة (1896-1915م)**، ترجمة السيد عيسوي أيوب، مراجعة عبد الله يوسف الغنيم (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، 2008)، ص 107.

سافر إليهم داعيًا إياهم للعودة إلى الكويت، وواعدًا بتلبية مطالبهم كافة[26]، مما يؤكد إدراكه أنّ التجارة والتجار ركيزتان أساسيتان من ركائز دعم حكمه واستقراره شخصيًا[27].

ومع انتهاء عهد الشيخ مبارك عام 1915 وتولي ابنه الشيخ جابر تحسنت العلاقة مع التجار تحسنًا طفيفًا. ويرجع ذلك إلى قصر فترة حكمه التي قاربت السنتين، وإلى نزوعه هو الآخر إلى الانفراد بالحكم والقرار وتجاهله في كثير من الأحيان مبدأي الشورى والحكم المشترك، مثلما كانت الأمور في عهد والده الشيخ مبارك[28].

وكان الشيخ سالم خلفًا لجابر عام 1917. واستمر الخلاف قائمًا مع التجار على الرغم من محاولاته إرضاءَهم قناعةً منه بقوتهم الفاعلة في المجتمع[29]. لكن تضارب المصالح والتوجهات ورفض التجار وعدم رضاهم عن دخول الكويت في معارك انتهت بهزيمتها وخسارتها الرجال والمال والعتاد، كمعركتي "حمض" و"الجهراء" في عهد الشيخ سالم الذي حمّلوه مسؤولية إقحام الكويت فيهما لاستئثاره وانفراده بالقرار، وعدم رغبته في السير على مبدأي الشورى والمشاركة اللذين كان من الممكن أن يجنبا الكويت ويلات هذَين المعركتين وخسائرهما الكبيرة[30].

بيد أنّ إدراك الشيخ سالم واقتناعه المستمر بالقيمة الكبيرة للتجار والقوة الكبرى التي يتمتعون بها في المجتمع، جعلاه يحرص لاحقًا على إرضائهم ودعمه تجارتهم الخارجية في أثناء الحرب العالمية الأولى، على الرغم من تعارض ذلك مع المصالح البريطانية التي طالبت بوضع نقاط رقابة على المناطق الحدودية، للقضاء على عمليات التهريب. لكنّه، بعد استشارة التجار، رفض هذه المطالب، مما جعله يصطدم بالبريطانيين من أجل إرضاء التجار الذين طالبوه لاحقًا بأخذ تعويضات من البريطانيين عقب الخسائر الكبيرة التي تعرضوا لها جراء الحصار الاقتصادي. وهو ما تمّ بالفعل[31].

التجار والتجارب الديمقراطية في الكويت خلال الفترة (1921-1939)

شهدت الفترة التي أعقبت وفاة الشيخ سالم المبارك وتولية الشيخ أحمد الجابر تحركات حثيثة من التجار، استهدفت العودة للمشاركة في الحكم، مثلما كانت عليه الحال في الفترة التي حكم فيها مبارك وجابر وسالم الكويت[32].

وقد أعلن التجار في هذه الأثناء موقفهم صراحةً تجاه سياسة الحاكم الذي سيتولى مقاليد الحكم في البلاد، بحيث أكدوا رفضهم التام أيّ محاولة تستهدف الحكم المطلق المنفرد، وأكدوا ضرورة العودة للشورى، وأبدوا رغبة علنية في أن يكون لهم دور في الحكم، وأن يؤخذ برأيهم في جميع الأمور المتعلقة بالدولة.

وشهدت هذه الفترة تطورات إقليمية في غاية الخطورة، تمثّلت ببداية الخلافات الحدودية بين الكويت والعراق ونجد، وما انتهت إليه من جور وغبن لحقا بالكويت جراء النتائج التي خرج بها مؤتمر العقير 1922، كما قام الخلاف الاقتصادي بين الكويت وابن

26 النجار، ص 11.

27 الهاجري، ص 62.

28 المرجع نفسه، ص 65.

29 ضاهر مسعود، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ص 51.

30 الهاجري، ص 66.

31 المرجع نفسه، ص 67.

32 رضا هلال، **الصراع على الكويت مسألة الأمن والثروة** (بيروت: دار الجيل، 1991)، ص 50.

سعود بدور كبير في تقويض قدرات الكويت الاقتصادية؛ إذ انعكست مشاكل المسابلة وقضايا الجمارك بين الطرفين على الوضع الداخلي للكويت التي كانت تحيا في هذا الوقت على التجارة، بعد أن أثّرت تجارب استزراع اللؤلؤ الاصطناعي فيها، علمًا أنّ النفط لم يظهر بعد في هذه الأثناء.

وظهر التأثير السياسي القوي للتجار جليًا في أثناء اشتداد الأزمة التجارية مع ابن سعود الذي طالب بوجود وكيل تجاري له في الكويت، وعودة التجارة المشتركة، مقابل الاستحواذ على جميع عوائد جمارك السلع المصدرة برًا للسعودية، بحيث وقف تجار الكويت لهذه المطالب بالمرصاد[33].

وقد أثمر جهد هؤلاء التجار نتائج جيدة، تمثّلت بعدة مجالس نيابية شاب طريقة تشكيلها، وأسلوب أدائها، وما تمخّض عنها من قرارات، ملاحظات كثيرة، كان لهم يدٌ فيها في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى دفعوا لها دفعًا، فلم يستطيعوا مواجهتها، ومن ثم تقويمها، يمكننا عرضها على النحو التالي:

1. مجلس الشورى (1921)

يُعدّ إنشاء هذا المجلس علامة بارزة وفارقة في تاريخ المسار الديمقراطي في الكويت، فهو يعدّ التجسيد الأول لمحاولاتٍ عدة استهدفت تأسيس كيان نيابي استشاري داخل البلاد؛ إذ منذ نشأة الكويت حتى هذا التاريخ، لم يسبق لأي هيئة أو مجلس شورى أن أنشئ، وكان يكتفى فقط بالاجتماعات الدورية للتباحث والتشاور في أيّ مستجدات تخص شؤون السكان والبلاد، وتستدعي اتخاذ قرارات أو إجراءات، وذلك حتى وصول الشيخ مبارك الصباح (1896-1915) إلى سدة الحكم، ومن بعده تولّى ولداه جابر (1915-1917) وسالم (1917-1921)؛ بحيث قلّت، إن لم تكن انعدمت، مجالس الشورى هذه، وكان الثلاثة يأخذون القرار منفردين، مما أحدث فجوة كبيرة بينهم وبين وجهاء البلد، زاد من حجمها تورط الكويت في نزاعات مسلحة مع بعض القوى المجاورة على رأسها "معركة الجهراء" مع آل سعود التي خسرت فيها الكويت الكثير من رجالها وعتادها ومالها، فاتخذها الناس مبررًا لطلبهم المشاركة في الحكم عن طريق الشورى عقب وفاة الشيخ سالم[34]، بحيث اجتمع وجهاء البلد وتجاره في شباط/ فبراير 1921، وأبلغوا آل الصباح أنّه يجب أن يكون لهم دور في اختيار الحاكم، منعًا لحدوث أي خلاف بين ذرية الشيخ مبارك مستقبلًا على الإمارة، وأنّهم لا يرتضون بوجود حاكم لا يقبل بوجود مجلس استشاري[35].

وانعقد هذا الاجتماع في منزل التاجر الكبير ناصر البدر، بحضور التجار: محمد عبد المحسن الشملان، ومبارك محمد بورسلي، وجاسم محمد بوقماز، وغيرهم من كبار تجار الكويت آنذاك[36].

وقد استهدف الكويتيون من هذه الخطوة التخلص من الفردية والقبلية، والاعتماد على قواعد الحكم الإسلامي التي تنادي بالشورى[37].

---

33 نجاة الجاسم، ص 23.

34 ماضي الخميس، **كويت 1938 شرارة الديمقراطية** (الكويت: دار الحدث للصحافة والخدمات، 2006)، ص 43.

35 هارولد ديكسون، **الكويت وجاراتها**، ج1 (الكويت: صحارى للطباعة والنشر، 1990)، ص 263.

36 الهاجري، ص 68.

37 قدري قلعجي، **النظام السياسي والاقتصادي في دولة الكويت** (بيروت: دار الكاتب العربي، 1975)، ص 33.

وانحصرت دائرة الاختيار في الشيخ أحمد الجابر (الابن الأكبر للشيخ جابر المبارك الحاكم الثامن للكويت)، والشيخ عبد الله السالم الصباح (الابن الأكبر للشيخ سالم المبارك الحاكم التاسع والأسبق)، والشيخ حمد المبارك (من أبناء الشيخ مبارك). وتمخض اجتماع التجار والوجهاء عن وضع وثيقة تاريخية تعدّ الأولى من نوعها في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر، سميت الميثاق[38]، طالب التجار فيها بضرورة المشاركة في إدارة شؤون البلاد، واختاروا مجموعة من الأشخاص على رأسهم الشيخ يوسف بن عيسى القناعي لمقابلة الحاكم ومطالبته بإقامة مجلس للشورى يتولى الأمير رئاسته[39].

وفور الاتفاق على اختياره وافق الشيخ أحمد الجابر على عريضة تقدّم بها عدد من التجار، هم: محمد بن شملان، ومبارك محمد بورسلي، وجاسم بن محمد بن أحمد، وسالم بن علي بوقماز، وناصر بن إبراهيم، وعبد الرحمن بن حسين العسعوسي، وصالح بن أحمد النهام، وعبد الله بن زايد. ورد محتواها على النحو التالي:

بسم الله نحن الواضعون أسماءنا بهذه الوثيقة، قد اتفقنا واتخذنا على عهد الله وميثاقه بإجراء هذه البنود الآتية:

أولًا: إصلاح بيت الصباح، كي لا يجري بينهم خلاف في تعيين الحاكم.

ثانيًا: المرشحون لهذا الأمر هم: الشيخ أحمد الجابر، الشيخ حمد المبارك، والشيخ عبد الله السالم.

ثالثًا: إذا اتفق رأي الجماعة على تعيين شخص من الثلاثة، يرفع الأمر إلى الحكومة للتصديق عليه.

رابعًا: المعين المذكور يكون بصفته رئيس مجلس الشورى[40].

خامسًا: ينتخب من آل صباح والأهالي عدد معلوم لإدارة شئون البلاد، على أساس العدل والإنصاف[41].

وعملًا بالمادة الخامسة من الميثاق، تم تشكيل أول مجلس استشاري في تاريخ الكويت في آب/ أغسطس 1921، سمي بمجلس الشورى، ضم اثني عشر عضوًا؛ بحيث قسمت الكويت إلى دائرتين انتخابيتين، هما قبلة وشرق. ومثّل كل دائرة 6 أعضاء، شريطة أن يكونوا من وجهاء البلد والتجار[42].

وجاء الاثنا عشر عضوًا على النحو التالي:

حمد عبد الله الصقر، أحمد الفهد الخالد، يوسف عيسى القناعي، عبد الرحمن خلف النقيب، مشعان الخضير الخالد، أحمد صالح الحميضي، مرزوق الداوود البدر، شملان علي السيف الرومي، هلال فجحان المطيري، إبراهيم المضف، خليفة شاهين الغانم، عبد العزيز أحمد الرشيد[43].

ومن المهم الإشارة إلى أنّ جميع الأسماء السابقة من طبقة التجار ذات النفوذ الاجتماعي الكبير والقوة الاقتصادية الهائلة والخلفية السياسية الجيدة[44]، باستثناء اسم واحد فقط هو الأديب والمؤرخ عبد العزيز الرشيد، ما يؤكد الدور الكبير الذي قام به التجار في مرحلة بدايات الحراك النيابي في الكويت.

38 عادل السعدون، **موسوعة الأوائل الكويتية**، ج1 (الكويت: عادل السعدون، 2009)، ص 170.

39 Peter Mansfield, *Kuwait: Vanguard of the Gulf* (London: Hutchinson, 1990), p. 33.

40 النجار، ص 25.

41 الشملان، ص 197.

42 Ralph Hewins, *A Golden Dream: The Miracle of Kuwait* (London: W. H. Allen, 1963), p. 209.

43 Jacqueline Ismael, *Kuwait: Social Change in Historical Perspective* (New York: Syracuse University Press, 1982), p. 71.

44 يوسف، ص 95.



وقد خلا تشكيل المجلس من أيّ فرد من أسرة آل الصباح، واختير العضو حمد عبد الله الصقر رئيسًا، وفي ذلك مخالفة للمادتين الرابعة والخامسة من الميثاق الذي أنشئ المجلس على أساسه[45]، لكن الشيخ أحمد ربما يكون تعمّد هذا تقديرًا لتجار الكويت ووجهائها، وتكريمًا لهم، ومحاولة منه لمنحهم مساحة أكبر من الحرية عند اختيار رئيس المجلس.

وتمّ بالفعل التصديق على اختيار الشيخ أحمد الجابر الذي أقسم يمين الإخلاص في العمل، ودوّن للشعب ميثاقًا خطيًا نصّ فيه على ما يلي:

بسم الله

هذا ما اتفق عليه حاكم الكويت الشيخ أحمد الجابر وجماعته:

أولًا: أن تكون جميع الأحكام بين الرعية في المعاملات والجنايات على حكم الشرع الشريف.

ثانيًا: إذا ادعى المحكوم عليه أنّ الحكم مخالف للشرع، تكتب قضية المدعي والمدعى عليه وحكم القاضي فيها، وترفع لعلماء الإسلام، فما اتفقوا عليه فهو الحكم المتبع.

ثالثًا: إذا رضي الخصمان على أي شخص أن يصلح بينهما، فالصلح خير لأنه في المسائل المقررة شرعا.

رابعًا: المشاورة في الأمور الداخلية والخارجية التي لها علاقة بالبلد من جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو حسن نظام.

خامسًا: كل من عنده رأي فيه صلاح ديني ودنيوي للوطن وأهله يعرضه على الحاكم ويشاور فيه جماعته، فإن رأوه حسنا ينفذ[46].

لم يرفض الشيخ أحمد الجابر الفكرة، ووعد بتنفيذها إعمالًا لمبدأ الشورى في الحكم الذي يقضي بأخذ رأي التجار والوجهاء قبل القضاء في أيّ أمر يخص البلاد والرعية سواء أكان كبيرًا أم صغيرًا.

واهتم المجلس فور تشكيله بالبدء على الفور في إصلاح القضاء. واتفق على أن تنتخب طائفة من آل الصباح وأعيان الكويت لإصلاح البلاد، وإدارة شؤونها، ومراقبة الأحكام الشرعية التي يصدرها القضاء[47].

ويعزو البعض تشكيل هذا المجلس إلى تأثير التيار القومي العربي الذي امتد إلى دول الخليج والجزيرة العربية، والذي قامت على إثره حركات إصلاحية جنينية، كمجلس الشورى هذا[48].

وكان عمر هذا المجلس قصيرًا جدًا، حتى إنّه ما كاد يحكم حتى أزهقت روحه، وألحد قبره، على حد تعبير أحد مؤرخي الكويت المرموقين[49].

واستمر المجلس في عمله طوال شهرين، تباحث خلالهما في كثير من القضايا المهمة والحيوية للدولة، على رأسها القضاء، لكن شاب أداءه الكثير من أوجه القصور التي تمثلت بكثرة الخلافات بين أعضائه وبين أفراد الأسرة الحاكمة، والخلافات بين الأعضاء

45 فيحان محمد العتيبي، **تطور الحياة النيابية في الكويت 1921-1990** (الكويت: ذات السلاسل، 2010)، ص 21.

46 عادل الطبطبائي، "مجموعة الوثائق الدستورية الكويتية 1921-1962"، **مجلة الحقوق**، ملحق العدد الأول، السنة 24 (آذار/ مارس 2000)، جامعة الكويت، ص 13.

47 حسين خلف الشيخ خزعل، **تاريخ الكويت السياسي**، ج5 (بيروت: دار الهلال، د.ت.)، ص 111.

48 النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف**، ص 15-16.

49 عبد العزيز الرشيد، **تاريخ الكويت** (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1971)، ص 235.

أنفسهم، وعدم احترامهم قاعدة الأغلبية، وكثرة الغياب عن حضور الجلسات، مما أفقده قوّته، وأفقد قراراته صدقيتها، وانعدمت الجدوى منه، فحلّ تلقائيًا بمباركة الشيخ أحمد الجابر الذي انتقد انشغال أعضاء المجلس بتجارتهم وأعمالهم الخاصة.

ويشير بعض المصادر إلى الدور البارز للمعتمد السياسي البريطاني في إذكاء نار الخلاف والفرقة بين أعضائه[50].

وتبقى مسألة عدم وجود مادة القانون اللازمة، أو كما تسمى في لغة القانون اللائحة التنظيمية للمجلس، أحد أهم أسباب سقوطه[51].

كما عاب هذا المجلس طريقة تشكيله التي قامت على الاختيار وليس الانتخاب، وحتى الاختيار لم يتمّ وفقًا لقاعدة الأكفأ، بل كان يتم على أساس الوجاهة والثروة[52]، فعادت الأمور إلى سابق عهدها في شكل العلاقة بين الحاكم والتجار والوجهاء التي قامت على أخذ الرأي والمشورة وديًا دون صوغ نيابي رسمي.

وعلى الرغم من قصر مدة عمل المجلس، وما شاب أداءه من قصور، فهو بمنزلة اللبنة الأولى وحجر الأساس لباقي المجالس النيابية التالية في دولة الكويت؛ إذ إنّه ساهم في تحديد أطر العلاقة بين الحكام والمحكومين، بحيث نُظمت وصيغت رسميًا، معلنةً لأول مرة عن المشاركة الشعبية الرسمية في الحكم في دولة الكويت[53].

وبالنظر إلى هذه التجربة الرائدة على الرغم من قصرها، فإنّنا نلحظ جليًا دور التجار عامةً والمثقفين منهم بخاصة فيها، بحيث أصرّوا على أن يكون لهم دور في مسيرة الحكم في الكويت، مؤكدين أنّه قد آن الأوان لفترة تغييبهم عن هذه المسألة أن تنتهي، وأن تكون لهم كلمة مسموعة ونافذة في تسيير أمور البلاد، وهو ما تمثّل بتدخّلهم الواضح في عملية اختيار شخص الحاكم من بين مجموعة مفترضة. وهي المسألة التي كانت حكرًا قبل ذلك على كبار رجال الأسرة الحاكمة، ولا يحق لأيّ جهة أو أي شخص كائنًا من كان أن يدلي بدلوه في عملية الاختيار هذه، إن كان من خارج الأسرة[54].

وقد أكدت تجربة مجلس الشورى استمرار محاولات التجار الحفاظ على موقع متميز داخل التركيبة السياسية بعد أن ضمنوا وجودهم القوي والمؤثر داخل التركيبة الاجتماعية[55].

وهكذا، فإنّه يمكننا أن نصف هذه التجربة بأنّها تجربة فرض التجار أنفسهم على واقع الحياة السياسية في الكويت، عبر اختيار الحاكم في الحكم ومعاونته بل مشاركته، الأمر الذي عزز دور التجار في الدولة وسلطتهم، وزاد من تطلعاتهم نحو مساحة وقدر أكبر من المشاركة في الحياة السياسية في البلاد، مع تأكيد عدم وصولهم إلى درجة التنظيم السياسي المحكم.

2. المجلس البلدي (1932)

على الرغم من أنّ هذا المجلس لا يعدّ مجلسًا نيابيًا بالمعنى المتعارف عليه قانونًا، رأينا ضرورة ملحّة للإشارة إليه في سياق هذه الدراسة؛ بحيث يعدّ نظام انتخاب أعضائه بمنزلة أول نظام انتخابي تم تطبيقه في الكويت، وتمّت محاكاته بعد ذلك في أثناء عمليات اختيار أعضاء المجالس التخصصية التي تلته.

---

50 النجار، ص 26.

51 الحيدر، ص 14.

52 محمد عبد القادر الجاسم، **الكويت مثلث الديمقراطية** (الكويت: دار قرطاس للنشر، 1992)، ص 25.

53 **للتاريخ: الكويت والديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية الاقتصادية والاجتماعية** (الكويت: الديوان الأميري، 1995)، ص 26.

54 الخميس، ص 46.

55 الهاجري، ص 69.

وقد ولدت فكرة إنشاء هذا المجلس في الكويت على يد الشيخ يوسف بن عيسى القناعي، بعد أن شاهدها في البحرين، فعرضها على تجار الكويت الذين أبدوا حماسًا شديدًا لها، وقرروا تبنّيها وعرضها على الشيخ أحمد الجابر الذي لم يمانع، ووافق على الفور عليها، كما عرضها على الشيخ عبد الله السالم الصباح الذي اقتنع بها أيضًا[56].

وقد جاء إنشاء هذا المجلس تجسيدًا للمطالب الشعبية بالاستمرار في التمثيل الشعبي والمشاركة في حكم البلاد، على الرغم من فشل تجربة مجلس الشورى، فجاءت المطالب على مستوى أقل[57].

وتم تأسيس إدارة البلدية عام 1930، وأعقب ذلك صدور أول قانون للبلدية في 1931 حدد شروط عضوية المجلس البلدي وسلطاته، ونص في مادته الأولى على أن يتألف المجلس البلدي من اثني عشر عضوًا، إضافةً إلى الرئيس الذي اشترطت المادة الثانية منه أن يكون من آل الصباح، ويختاره ويعيّنه الحاكم، وحددت المادة الثالثة الشروط الواجب توافرها فيمن يحق له الانتخاب، كما حدد القانون مهام المجلس البلدي واختصاصاته[58].

كما اشترط القانون ضرورة إجراء انتخابات الأعضاء والرئيس كل سنتين، وأن يجتمع أعضاؤه أسبوعيًا[59].

وجرت انتخابات المجلس البلدي عام 1932. وهي أول انتخابات يشارك فيها الكويتيون أو نخبة مختارة منهم إن صح التعبير، وسيطر التجار بالطبع عليه، ونال عضويته من بينهم كلٌ من:

- يوسف بن عيسى القناعي، مشعان الخضير الخالد، سليمان خالد العدساني، السيد على السيد سليمان.
- محمد أحمد الغانم، نصف يوسف النصف، زيد سيد محمود، أحمد معرفي، حمد الداود المرزوق.
- مرزوق الداوود البدر، مشاري حسن البدر، يوسف الصالح الحميضي[60].

وترأّس الشيخ عبد الله الجابر الصباح هذا المجلس، وجاء اختياره من بين أفراد الأسرة الحاكمة ليكون لمقررات البلدية وأحكامها حرمتها المصونة عند العموم، وانتخب الأعضاء من بينهم سليمان العدساني ليكون مديرًا للبلدية[61].

وقد تكررت انتخابات المجلس البلدي في الأعوام 1934 و1936 و1938 حتى قيام المجلس التشريعي. وشهد المجلس الثالث أزمة في عام 1937، حين قدّم خمسة من أعضائه استقالاتهم تضامنًا مع أعضاء مجلس المعارف الذين تم حلّ مجلسهم إثر خلافهم مع الحكومة، وهم خليفة شاهين الغانم، ومشعان الخضير، ومشاري حسن البدر، وسليمان العدساني، والسيد علي السيد سليمان.

وفي عام 1938 تدخّلت السلطة الحاكمة في انتخابات المجلس الرابع، بحيث منعت هؤلاء الخمسة المستقيلين من الترشح للعضوية[62].

وكان هذا المجلس أشبه بمجلس وزراء مصغر يشرف على أداء الجهات الرسمية الأخرى في البلاد، ويراقب أعمالها، ويوجهها[63].

---

56 عبد العزيز الشايع، **أصداء الذاكرة** (الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، 2012)، ص 136-137.

57 جمال، ص 113.

58 **مسيرة الحياة الديمقراطية في الكويت** (الكويت: مجلس الأمة، 2001)، ص 25.

59 **مسيرة الحياة الديمقراطية في دولة الكويت** (الكويت: مجلس الأمة، 2011)، ص 31.

60 السعدون، ص 177.

61 ديين، ص 32.

62 السعدون، ص 186.

63 **مسيرة الحياة الديمقراطية في الكويت** (2001)، ص 25.

وقد عابه كون حق الانتخاب فيه مقيدًا ومشروطًا، بحيث اقتصر على التجار والوجهاء. فكان الانتخاب انتخابًا جزئيًا يراعى فيه المركز الاجتماعي للمرشح أكثر من كفاءته وصلاحيته للعضوية[64].

3. مجلس المعارف (1936)

يعدّ هذا المجلس امتدادًا لسلسلة المجالس القائم تشكيلها على الانتخاب كسابقه المجلس البلدي، وعلى الرغم من كونه أيضًا بعيدًا عن المجال النيابي، فبإمكاننا عدّه بمنزلة خطوة تمهيدية، عبر آلية انتخاب أعضائه المجلسين التشريعيين التاليين له. وقد بدأت المطالبة بإنشاء مجلس للمعارف بعد الحراك الثقافي الذي ساد الوطن العربي عامة ومنطقة الخليج العربي، وشبه الجزيرة العربية بخاصة، مع تنامي أعداد الدارسين في الخارج، وأعداد المدارس في الداخل، ما استلزم وجود مجلس لرعاية التعليم في الكويت، وتنميته، والارتقاء به. وكعادتهم، قام التجار بدور بارز في الدعاية له والمطالبة به. فتمّت الدعوة لانتخاب أعضاء هذا المجلس بعد موافقة الشيخ أحمد الجابر على إنشائه، وجرت الانتخابات عام 1936، حيث تمت دعوة خمسين شخصًا من تجار الكويت ووجهائها للمشاركة في عملية انتخاب اثني عشر عضوًا وردت أسماؤهم كما يلي:

عبد الله حمد الصقر، يوسف بن عيسى القناعي، خليفة بن شاهين الغانم، سليمان خالد العدساني، مشعان الخضير الخالد، السيد علي السيد سليمان، مشاري حسن البدر، محمد أحمد الغانم، نصف يوسف النصف، أحمد خالد المشاري، سلطان إبراهيم الكليب، يوسف عبد الوهاب العدساني.

وقد ترأّس هذا المجلس فور تأسيسه الشيخ عبد الله الجابر الصباح، وانتخب الشيخ يوسف بن عيسى القناعي مديرًا فخريًا له، وعيّن السيد عبد الملك صالح المبيض سكرتيرًا له وأمينًا لصندوقه، واتخذ من المدرسة المباركية مقرًا له[65].

وبعد أن باشر المجلس أعماله نشب خلاف بينه وبين السلطة الحاكمة، قامت على إثره بحلّه وتعيين مجلس آخر بديلًا له[66].

وعاب عملية انتخاب أعضائه قصر حق المشاركة على من يختارون من التجار والوجهاء، وقلة أعدادهم، إضافةً إلى أنّ بعض المرشحين شارك في عملية فرز الأصوات وإعلان النتيجة، ويظهر جليًا من قائمة أعضائه انتسابهم إلى فئة التجار المستحوذة آنذاك على عضوية المجالس كافة، وجمع أغلبهم بين عضويته وعضوية المجلس البلدي القائم آنذاك.

4. المجلس التشريعي الأول (1938)

يعدّ المجلس التشريعي العلامة الأبرز في مسار الحركة الديمقراطية في تاريخ دولة الكويت الحديث والمعاصر، بحيث قام الكويتيون بانتخاب ما يشبه البرلمان لأول مرة في تاريخهم. ودفعهم لهذا تجاربهم المتواصلة منذ قرابة القرنين، القائمة على الشورى والاختيار، وساعدهم أيضًا كثرة أسفارهم إلى الخارج، سواء للتجارة أو الدراسة، فخلال هذه الفترة التي سبقت انتصاف القرن العشرين بسنوات ليست بالكثيرة، تضاعف وعي الكويتيين، وازدادت معه رغبتهم في محاكاة التجارب الرائدة في مصر والعراق والبحرين والهند، التي قامت في الأساس ضد المستعمر واستهدفت الاستقلال أولًا، ثم الاستفادة من خيرات هذه البلاد الطبيعية والبشرية وثرواتها. كما مثّلت الصحف والمجلات التي كانت تأتي إلى الكويت عنصرًا فاعلًا في هذا التوجّه، والنزوع نحو تأسيس حياة نيابية برلمانية سليمة[67]. وتبعًا لكل

---

64 حسين عيسى مال الله، **القضاء في الكويت نشأته وتطوره** (الكويت: [د.ن]، 2006)، ص 44-45.

65 السعدون، ص 196.

66 ديين، ص 32.

67 "الديمقراطية في الكويت: المجلس التشريعي الأول"، جريدة **عالم اليوم**، 2012/1/13.



ذلك تشكّل ما يشبه المعارضة داخل الكويت من التجار والوجهاء وأبنائهم الذين ساهم في دفعهم أكثر لتنفيذ مطالبهم الخلافات السابقة التي هيمنت على مجلس الشورى والمجلس البلدي ومجلس المعارف، والصدام بين أعضائها والأسرة الحاكمة، حتى تم حلّ بعضها، وما شاب طريقة اختيار أعضائها من تفضيل وانتقاء لبعض الأشخاص دون غيرهم، وأخيرًا تردّي الأوضاع في البلاد المتمثل بسوء الخدمات وضعفها، بخاصة في قطاعات القضاء والصحة والتعليم، وفساد الإدارة، وارتفاع قيمة الضرائب والرسوم بأشكالها المختلفة، وعدم بذل الدولة أي جهد لحل مشكلة المياه[68].

ومثّل الانهيار الاقتصادي الذي حلّ بالكويت جراء الحصار الاقتصادي الذي فرضته المملكة العربية السعودية على تجارتها، وانهيار تجارة اللؤلؤ، عنصرين داعمين للتحرك نحو الإصلاح[69].

جراء كلّ هذا تحرّك التجار كعادتهم، وكوّنوا جمعية سرية أطلقوا عليها اسم الكتلة الوطنية، بهدف المطالبة بالإصلاح وضرورة المشاركة السياسية[70]. وعقدت هذه الكتلة اجتماعات سرية، كان يصل عدد الحاضرين فيها إلى مائتين[71].

وقد طالبت هذه الكتلة بقيام مجلس تشريعي على أساس انتخابات حرة ونزيهة، شريطة أن يتمتع هذا المجلس بجميع الصلاحيات اللازمة للإشراف على تنظيم شؤون الإمارة وعمليات الإصلاح[72].

وكما كان متوقعًا، حدث صدام بين الكتلة والمسؤولين في الدولة شابه العنف، ما حدا ببريطانيا التي كانت تتمتع بحق حماية الكويت وقتئذ وفقًا لاتفاقية كانون الثاني/ يناير 1899، أن تتدخل بإبداء الرأي والنصح للحاكم بضرورة وقف الصدام العنيف، وعدم قمع هذه الحركة بالقوة[73]. علمًا بأنّ الكتلة الوطنية كان لها اتصال مباشر حينئذ مع الوكيل السياسي البريطاني في الكويت الكابتن دي جوري De Gaury عبر اللقاءات المشتركة المتعددة. وفي 28 حزيران/ يونيو 1938 أشهرت الكتلة نفسها، ورفعت كتابًا للشيخ أحمد الجابر، عبر وفدٍ شكّلته للقائه تدعوه فيه إلى البدء فورًا بإصلاحات في جميع مرافق الدولة[74].

كما طالبه الوفد بالعودة إلى نظام الشورى، وتأسيس مجلس تشريعي عبر الانتخاب لا التعيين. ونشرت الكتلة بيانًا فيه كلّ مطالبها التي شملت ما يلي:

- فتح المدارس على نطاق واسع، لمنح الكويتيين فرص التعليم كباقي الدول العربية.
- إقامة مستشفى على نفقة الحكومة، حتى لا يلجأ السكان إلى مستشفى الإرسالية الأميركية ذات الأهداف والتوجهات الخاصة.
- تنظيم أحوال الكويت الاقتصادية ونفقاتها ودخلها، وتحسين أحوالها في مناحي الحياة كافة.
- صدّ أبواب الكويت في وجه اللاجئين الأجانب الذين لا تربطهم أيّ علاقات معها.
- السماح غير المشروط بزيارة الكويت، وعدم منع أيّ عربي من ذلك مهما كانت الأحوال، واتخاذ الإجراءات اللازمة لإزالة سوء التفاهم مع الدول العربية المجاورة بهذا الخصوص.

---

68 Alan de L. Rush, *Records* of *Kuwait 1899-1961*, vol. 2 (London: Archive Editions, 1989), pp. 117-119.

69 Rosemarie Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States* (UK: Ithaca Press, 1998), pp. 36-38.

70 Michael Casey, *The History of Kuwait* (London: Greenwood Press, 2007), p. 57.

71 "المجلس التشريعي الأول 1938"، جريدة **القبس**، 2012/8/12.

72 Jill Crystal, *Kuwait: The Transformation of an Oil State* (Boulder: Westview Press, 1992), p. 19.

73 خالد سليمان العدساني، **نصف عام للحكم النيابي في الكويت** (الكويت: مطابع فهد المرزوق، 1978)، ص 7.

74 Rush, pp. 127-129.

- تواصل حاكم البلاد مع كل طبقات شعبه، وسماع شكاواهم، وتوجيه شؤونهم على أساس مقبول.
- رغبة شعب الكويت في التعاون مع العراق لتحقيق أهداف المشروعات الإصلاحية وتحسينها، على أساس علمي وتجاري وثقافي[75].

يبدو أنّ أصحاب هذه المطالب، على الرغم من أهميتها، لم يتنبهوا إلى خطورة عواقب استخدام وسائل الإعلام الخارجية لنشر مطالبهم فيما بعد[76].

وأرسلت الكتلة الوطنية، أو الحركة الإصلاحية، عضوين من أعضائها هما سليمان العدساني وعبد الله حمد الصقر برسالة للشيخ مفادها ضرورة تشكيل مجلس تشريعي. فلم يرفض، واستجاب لطلبهم.

وعقب موافقة الحاكم على تشكيل المجلس، تمّ تشكيل لجنة من ثلاثة أشخاص هم أحمد الحميضي، ويوسف العيسي، وأحمد الثنيان لعمل قوائم بأسماء الناخبين ضمّت 320 ناخبًا من أصل 65000 شخص، لدعوتهم للمشاركة في اختيار 14 مرشحًا. فقام بالترشح 20 شخصًا، نال منهم العضوية كلٌ من:

عبد الله حمد الصقر، محمد ثنيان الغانم الذي استقال لاحقًا وحل بدلًا منه محمد بن شاهين الغانم، يوسف بن عيسى القناعي، علي السيد سليمان، مشعان الخضير الخالد، حمد الداوود المرزوق، سليمان خالد العدساني، عبد اللطيف محمد الغانم، يوسف صالح الحميضي، مشاري حسن البدر، سلطان إبراهيم الكليب، صالح عثمان الراشد، يوسف مرزوق الداود، خالد عبد اللطيف الحمد[77].

واختير الشيخ عبد الله السالم الصباح رئيسًا للمجلس الذي قام فور تشكيله بصوغ مشروع دستور بأغلبية الأعضاء في تموز/ يوليو 1938، حدد فيه اختصاصاته. لكن صدامًا لاح في الأفق بعد أن رأى الشيخ أحمد الجابر في هذا الدستور تقويضًا لصلاحياته وانتقاصًا من سلطاته، وأنّه لا حاجة للكويت إليه، مع موافقته على الفكرة في أساسها، ورغبته في أن تسير هذه الأمور تدريجيًا. فوجّه المجلس رسالة له جاء فيها أنّه: "في الظروف التي توليتم فيها الحكم، قطعتم أيضا على أنفسكم أن تجعلوا بينكم وبين الأمة الشورى، ومضت الأيام، ولم تر الأمة تحقيقا لما وعدتم، ولعل هذه اللحظات الفاصلة، فإما إلى الخير، وأنت على رأس الأمة، يحيط بك الإجلال ويحفّك التقدير والحب من كل حدب وصوب، وإما إلى ضده، وها نحن تهيّأنا لكل أمر متوقع كتلة واحدة"[78].

فوافق الشيخ على مشروع الدستور، وصدق عليه بتاريخ 9 تموز/ يوليو 1938. وتضمّن الدستور خمس مواد مأخوذة من الدستور المصري الصادر عام 1923. وصيغ المشروع على النحو التالي:

بسم الله الرحمن الرحيم

نحن حاكم الكويت

بناء على ما قرره مجلس الأمة التشريعي، صادقنا على هذا القانون في صلاحية مجلس الأمة، وأمرنا بوضعه موضع التنفيذ

المادة الأولى: الأمة مصدر السلطات، ممثلة في هيئة نوابها المنتخبين.

---

75 "الكتلة الوطنية الكويتية"، جريدة **الزمان**، 1938/4/3.

76 عبد الله عمر العمر، **إرهاصات الديمقراطية في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، 1994)، ص 17.

77 الحيدر، ص 16.

78 محمد الجاسم، ص 27.

المادة الثانية: على المجلس التشريعي أن يشرع القوانين الآتية:

قانون الميزانية: أي تنظيم جميع واردات البلاد ومصروفاتها وتوجيهها بصورة عادلة، إلا ما كان من أملاك الصباح الخاصة، فليس للمجلس حق التدخل فيها.

قانون القضاء: المراد به الأحكام الشرعية والعرفية، بحيث يهيأ لها نظام يكفل تحقيق العدالة بين الناس.

قانون الأمن العام: المراد به صيانة الأمن في داخل البلاد وخارجها إلى أقصى الحدود.

قانون المعارف: المراد به قانون للمعارف، تنهج فيه نهج البلاد الراقية.

قانون الصحة: المراد به سنّ قانون صحي يقي البلاد وأهلها أخطار الأوبئة، أيًا كان نوعها.

قانون العمران: يشمل تعبيد الطرق خارج المدينة، وبناء السجون، وحفر الآبار، وكل ما من شأنه تعمير البلاد داخليًا وخارجيًا.

قانون الطوارئ: المراد به سنّ قانون في البلاد لحدوث أمر مفاجئ يخوّل السلطة حق تنفيذ جميع الأحكام المقتضية لصيانة الأمن في البلاد.

كل قانون آخر تقتضي مصلحة البلاد تشريعه.

المادة الثالثة: مجلس الأمة التشريعي مرجع لجميع المعاهدات والامتيازات الداخلية والخارجية والاتفاقيات، وكل ما يستجد من هذا القبيل لا يعتبر شرعيا، إلا بموافقة المجلس وإشرافه عليه.

المادة الرابعة: بما أن البلاد ليس فيها محكمة استئناف، فإن مهام المحكمة المذكورة تناط بمجلس الأمة التشريعي حتى تشكل هيئة مستقلة لهذا الغرض.

المادة الخامسة: رئيس مجلس الأمة التشريعي هو الذي يمثل السلطة التنفيذية في البلاد[79].

على الرغم من كثرة نقائصه وإغفاله الكثير من المواد الأساسية والمبادئ، عُدّ هذا الدستور إنجازًا كبيرًا في حينه، إذ إنّه اصطبغ بروح الوطنية، والرغبة في الإصلاح، والنهوض بالبلاد، والاستفادة الحقة من مواردها.

وشكّل المجلس عدة لجان منها لجنة الشؤون السياسية، واللجنة المالية، ولجنة المعارف. وشهدت الدورة الأولى عددًا من الإنجازات؛ إذ تم افتتاح ما لا يقل عن عشر دوائر حكومية جديدة، منها دوائر المالية، والشرطة، والأمن، والجوازات.

ويمكن إيجاز أهم إنجازات المجلس في ما يلي:

---

79 التجار، ص 8.

- وضع الأنظمة، وسن القوانين، وإصدار القرارات التي من أهمها الوثيقة الدستورية، واللائحة الداخلية للمجلس، وقانون انتخاب أعضاء غرفة التجارة، وإعداد مشروع لقانون الجنسية الكويتية.
- محاربة الرشوة والفساد.
- توسيع نطاق صلاحيات مجلس المعارف من حيث زيادة جلب المدرسين من الخارج، ومدرسات لفتح الصفوف الابتدائية لتعليم الفتيات، كما دعم المجلس إرسال البعثات التعليمية للخارج، ورصد المجلس التشريعي نصف واردات النقل والتنزيل المؤقتة لحساب دائرة المعارف، لتوسيع نطاق عملها.
- إلغاء الاحتكارات المفروضة على بعض الأنشطة والمهن.
- إصلاح دائرة الأمن.
- إصلاح النظام الإداري.
- إصلاح دائرة الجمارك.
- إصلاح دائرة المالية، بحيث خوّلت المادة الثانية من الدستور المجلس التشريعي حق الإشراف على تنظيم الميزانية العامة وصرفها وفقًا لأغراض البلد ومرافقه، فأصبح للكويت ميزانية مستقلة عن ميزانية الحاكم، لإنشاء مجلس لدائرة المالية للإشراف على تنظيم جباية الضرائب على الإيرادات وطرق صرفها.
- إلغاء نظام السخرة.
- خفض الإيجارات[80].
- إصلاح النظام القضائي، وتمثّل ذلك بفصل القضاة الفاسدين وتعيين قاضيَين رسميين بدلًا من واحد، ومضاعفة راتب القاضي الشرعي، وتحديد رسوم ثابتة لرفع الدعاوى، وتشكيل محكمة صغرى ذات طبيعة خاصة، وإنشاء محكمة استئناف مستقلة، والطلب إلى مصر إرسال قاضٍ ذي خبرة ليرأس هذه المحكمة، وتحديد مكان رسمي للتقاضي بدلًا من بيت الحاكم[81].
- وقف الهجرة الأجنبية، وإصلاح دائرة الجوازات[82].

وبعد فترة ليست بالطويلة، اصطدم المجلس بمجموعة كبيرة من التجار والمحافظين، بسبب طريقة أدائه، وطريقة اختيار ناخبيه، واقتصارها على فئات معينة، بحيث لم يتعدّ عدد الناخبين 150 ناخبًا[83].

واصطدم المجلس أيضًا ببريطانيا، بسبب محاولته (المجلس) التدخّل في اتفاقيات النفط وعمل شركة النفط بما يهدد مصالحها[84].

كما حدث صدام آخر مع بريطانيا التي عدّت الاتفاقيات المعقودة بينها وبين حاكم الكويت تخضع لمسؤولية إدارة الشؤون الخارجية التي تقوم بها نيابةً عن الكويت، بحسب بنود اتفاقية كانون الثاني/ يناير 1899، كما نبّه المقيم السياسي البريطاني في الخليج الشيخ أحمد

---

80 Zhalan, pp. 36-38.

81 عيسى مال الله، ص 44-45.

82 نجاة الجاسم، ص 63.

83 **Zhalan, pp.** 36-38.

84 "حل المجلس التشريعي الأول 1938"، جريدة **الطليعة**، العدد 371 (كانون الأول/ ديسمبر 1969).



الجابر إلى رفضه مشاركة المجلس التشريعي في الشؤون الخارجية. أضف إلى هذا ما تنامى إلى مسامع بريطانيا عن رفض أعضاء المجلس التشريعي وجود مقيم بريطاني في الكويت.

ودبّت الخلافات بين أعضائه، مما استدعى إخراج بعضهم من المجلس، بل إبعاده عن الكويت، كخالد الزيد الخالد الذي تسبب في خلاف حاد بين المجلس والشيخ أحمد الجابر. كما ساهم توجّه المجلس نحو العراق، ونحو طلب الاتحاد معه، في زيادة الهوة بينه وبين الأسرة الحاكمة التي أخذت في الاتساع أكثر جراء الصدام المستمر وغير المنقطع بين الطرفين[85].

أدى ذلك إلى اشتعال فتيل الأحداث؛ فكانت المواجهة العنيفة بين أعضاء المجلس ومؤيديه وبين رجال الأسرة الحاكمة، ما أوقع بعض حالات الوفاة والإصابة، وهروب البعض إلى العراق خوفًا من السجن، فأعلن الشيخ أحمد الجابر حلّ المجلس في 21 كانون الأول/ ديسمبر 1938[86].

بقي أن نشير إلى أنّ قانون إدارة الحكم الذي وضعه هذا المجلس والذي لم يفعّل بطبيعة الحال، يمكن عدّه بمنزلة أول دستور للكويت[87].

5. المجلس التشريعي الثاني (1938–1939)

عقب حلّ المجلس التشريعي الأول بأقل من أسبوع، تم دعوة نحو مئة مواطن للاجتماع للتباحث في كيفية إجراء انتخابات جديدة لتشكيل مجلس تشريعي ثانٍ. ثم تمّ عقد اجتماع آخر بحضور أعضاء المجلس السابق، تم فيه إقرار الاستمرار في اعتماد وثيقة الدستور السابقة، مع زيادة عدد أعضاء المجلس المزمع تشكيله إلى نحو عشرين عضوًا عن طريق إجراء انتخابات، تمّت الدعوة إليها في 27 كانون الأول/ ديسمبر 1938، بمشاركة نحو 400 ناخب، لانتخاب 20 عضوًا[88].

وفاز بعضوية المجلس اثنا عشر عضوًا من المجلس السابق، وثمانية أعضاء جدد، وردت أسماؤهم على النحو التالي:

سليمان خالد العدساني، يوسف بن عيسى القناعي، خالد عبد اللطيف الحمد، محمد شاهين الغانم، عبد الله حمد الصقر، عبد اللطيف محمد ثنيان الغانم، أحمد الخميس، علي البنوان، صالح عثمان الراشد، مشاري هلال المطيري، نصف اليوسف النصف، حمد الداود المرزوق، مشعان الخضير الخالد، سلطان إبراهيم الكليب، مشاري الحسن البدر، علي العبد الوهاب المطوع، محمد أحمد الغانم، يوسف عبد الوهاب العدساني، على السيد سليمان الرفاعي، يوسف صالح الحميضي[89].

وتمّ الاتفاق على اختيار الشيخ عبد الله السالم الصباح رئيسًا للمجلس الذي اجتمع أعضاؤه في 2 كانون الثاني/ يناير 1939، لاستعراض مسودة الدستور وإقرارها، بعد أن أدخل عليها تعديلًا يتيح للحاكم حق حل المجلس التشريعي متى تسبّب في نشوب فتنة استعصى حلّها وديًا، على أن تشمل الإدارة القاضية بالحل إجراء انتخابات جديدة خلال أسبوع من تاريخه، ورفض الحاكم هذه

85 عطية حسين الأفندي، "التطور السياسي لإمارة الكويت 1914-1945"، في: **الكويت من الإمارة إلى الدولة: دراسة في نشأة دولة الكويت وتطور مركزها القانوني وعلاقاتها الدولية**، تحرير أحمد الرشيدي (الكويت: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 266، 269.

86 السعدون، ص 196.

87 مفيد الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي 1938-1971** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 104.

88 Rush, pp. 141-143.

89 العتيبي، ص 21.

المسودة، وقدّم بديلا لها. فدبّ الخلاف بين الطرفين. وعلى إثره أصدر الحاكم في 7 آذار/ مارس 1939 أمرًا بحل المجلس الذي لم يبدأ عمله بعد[90]. وهكذا تحوّل المجلس من مجلس تشريعي تنفيذي إلى مجلس استشاري[91].

التجار والديمقراطية في الكويت: خاتمة تحليلية

يمكننا أن نحلل الدور الذي قام به التجار في المسار الديمقراطي في الكويت عبر النقاط التالية:

- الديمقراطية في الكويت قديمة قدم الكويت نفسها، وظهرت مواكبة لاعتلاء أسرة آل الصباح الحكم منتصف القرن الثامن عشر، وليست وليدة القرن العشرين كما يظن الكثير.
- كان للأسرة الحاكمة "آل الصباح" دور كبير في ترسيخ الديمقراطية عبر اعتماد مبدأ الشورى أساسًا للحكم، على الرغم ممّا ظهر من نزعات تميل للحكم الفردي خلال عهود بعض الحكام.
- قامت المعارف التي اكتسبها تجار الكويت عبر أسفارهم إلى مصر والهند والعراق والبحرين بدور كبير في تشكيل توجهاتهم، وتوسيع مداركهم نحو الديمقراطية.
- قام التجار بدور رئيس وفاعل في نقل التجارب الديمقراطية من الخارج إلى الكويت، وتعديلها، وتطويعها لتلائم طبيعة البلاد وأهلها.
- قام تجار الكويت بأدوار وطنية متعددة وتحملوا عبء دعم الوطن وأهله وحكامه في أكثر من موقف دون أن ينشدوا منصبًا ولا جاهًا، مبتغين نصرة البلاد ورفعة العباد فقط.
- دعم التجار إنشاء المجالس النيابية في الكويت دعمًا ماديًا وأدبيًا بل وجسديًا، عبر ما قدّموه في سبيل تأسيسها، ودفع بعضهم حياته، وليس ماله فقط، ثمنًا لإنجاح هذه التجارب.
- تقارب التجار والحكام خلال هذه المسيرة أكثر مما تباعدوا، بحيث جمعهم حب الوطن وإعلاء مصلحته وتغليبها على ما سواها.
- على الرغم من الفشل الذي آلت إليه هذه التجارب، فهو يعدّ فشلا ظاهريا وطبيعيًا، بحيث جنت الكويت من وراء هذا المجالس نفعًا كبيرا تمثَّل لاحقًا بإصدار دستور 1962 وتأسيس مجلس الأمة 1963.
- أبانت القوانين التي خرجت من هذه المجالس، بخاصة المجلس التشريعي الأول، عن استهداف التجار مصلحة الوطن ووضعه فوق كلّ اعتبار، فلم يخرج قانون واحد يرسخ قبضتهم أو يقوي شكيمتهم، بل على العكس جاءت القوانين المتعلقة بالتجارة جميعها مناهضة للاحتكار، ومضادة لرفع الأسعار، ومستهدفة مصلحة المواطن في المقام الأول.
- أظهرت هذه القوانين أيضًا حسًا نهضويًا وتنمويًا لدى التجار الذين رعوها، وتمثّل ذلك بالتوجه نحو الارتقاء بالتعليم والصحة والأمن والقضاء، وغيرها من قطاعات الحياة.

---

90 "مسيرة الحياة الديموقراطية"، **مجلس الأمة** الكويتي، في:
http://bit.ly/1pNqhTp

91 نجاة الجاسم، ص 180.



- ظهر الحس القومي العروبي جليًا في مطالبة التجار برفع جميع القيود على دخول العرب إلى الكويت، والحدّ من ظاهرة تدفق اللاجئين الأجانب من غير العرب إلى البلاد.
- يحسب للتجار إصرارهم ومثابرتهم، على الرغم من المعوقات التي كانت تعترض طريق عمل هذه المجالس التي كانت تصل إلى حلّها الواحد تلو الآخر، إلا أنّهم لم يستكينوا، واستمروا في إنشائها فور حلّ أحدها.
- مثّل التطور في طريقة تشكيل هذه المجالس، بدءًا من الاختيار، مرورًا بالانتخاب المقيد، وصولًا إلى الانتخاب الموسع، دليلًا دامغا على استيعاب التجار مفهوم الديمقراطية، وتماشيهم مع ما يطرأ عليها من تغيرات، وما يصاحبها من مستجدات، في خطوات متدرجة، تحاشت فرض الديمقراطية بصورة مفاجئة وصادمة للكويتيين حكامًا وشعبًا.
- على الرغم ممّا شاب طريقة اختيار أعضاء هذه المجالس من مآخذ ثم انتخابهم، وما اعترى طريقة أدائها من ملاحظات، فهي تعدّ تجارب رائدة وضعت اللبنة الأولية التي استندت إليها التجارب اللاحقة، وعبّدت الطريق لما جاء بعدها من مجالس استشارية وتشريعية، انتهت إلى قيام مجلس الأمة الحالي منذ ما يفوق الخمسين عامًا.
- ساهم ضعف الوعي الشعبي ضمن عوامل كثيرة أخرى في إفشال هذه التجارب السياسية.
- ظلت مسألة توزيع السلطات نقطة خلاف جوهرية بين الحكام والإصلاحيين المتمثلين بالتجار، مما ساهم دون شك في إفشال جميع التجارب السياسية التي تناولتها الدراسة.
- لم تنجح محاولات الإصلاحيين عبر هذه السنوات، وعبر ما شكّلوه من مجالس استشارية، وما سنّته من تشريعات، في صوغ علاقة دستورية تربط بين هذه المؤسسات والحكام، أو تشكيلها.
- مثّلت الطريقة التي طالب بها التجار للمشاركة في الحكم عقب تولي الشيخ أحمد الجابر الحكم، وما صاحبها من مطالب، بداية الصراع معه، بحيث استشعر رغبتهم في تقليص سلطاته، وتجريده من صلاحياته، الأمر الذي جعله يتخذ موقفًا حذرًا تجاه جميع المجالس التي سعوا إلى تشكيلها متتالية.
- أبان أداء أعضاء هذه المجالس عن قلة النضج والذكاء السياسي وانعدام الخبرة في إدارة أعمال هذه المؤسسات وتسييرها.
- ارتبط الحراك الاجتماعي في الكويت عبر عقود متوالية منذ إنشاء الدولة حتى يومنا هذا، ارتباطًا كبيرًا بالتجار ومدى قدرتهم على التأثير في الحراك السياسي في الدولة والمشاركة فيه.



المراجع

العربية

- أبو حاكمة، أحمد مصطفى. **تاريخ الكويت الحديث (1750-1965م)**. الكويت: ذات السلاسل، 1984.
- الجاسم، محمد عبد القادر. **الكويت مثلث الديمقراطية**. الكويت: دار قرطاس للنشر، 1992.
- الجاسم، نجاة عبد القادر. **التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين (1914-1939)**. الكويت: مطابع الوطن، 1997.
- جمال، عبد المحسن يوسف. **المعارضة السياسية في الكويت**. الكويت: دار قرطاس، 2004.
- حسين، عبد العزيز. **محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت**. الكويت: دار قرطاس، 1994.
- الحيدر، فيصل أحمد. **وثائق الحركة الديمقراطية السياسية في الكويت من 1921م حتى 1992م**. الكويت: ذات السلاسل، 1995.
- خزعل، حسين خلف الشيخ. **تاريخ الكويت السياسي**. بيروت: دار الهلال، د. ت.
- الخميس، ماضي. **كويت 1938م شرارة الديمقراطية**. الكويت: دار الحدث، 2006.
- ديكسون، هارولد. **الكويت وجاراتها**. الكويت: دار صحارى، 1990.
- ديين، أحمد. **الديمقراطية في الكويت: مسارها، واقعها، تحدياتها، آفاقها**. الكويت: دار قرطاس، 2005.
- الرشيد، عبد العزيز. **تاريخ الكويت**. بيروت: دار الحياة، 1971.
- الرميحي، محمد. **الجذور الاجتماعية للديمقراطية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة**. الكويت: دار كاظمة، 1984.
- زحلان، روزماري سعيد. **نشأة الحياة النيابية في الكويت**، ترجمة: مركز البحوث والدراسات الكويتية. الكويت: مركز البحوث والدراسات، 1999.
- الزيدي، مفيد. **التيارات الفكرية في الخليج العربي 1938-1971م**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- السعدون، عادل. **موسوعة الأوائل الكويتية**. الكويت: عادل السعدون، 2009.
- سلوت، ب. ج. **مبارك الكبير مؤسس الكويت الحديثة (1896-1915م)**. ترجمة السيد عيسوي أيوب. مراجعة عبد الله يوسف الغنيم. الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، 2008.
- الشايع، عبد العزيز. **أصداء الذاكرة**. الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
- الشملان، سيف مرزوق. **تاريخ الكويت**. الكويت: ذات السلاسل، 1986.
- الطبطبائي، عادل. **مجموعة الوثائق الدستورية الكويتية 1921-1962م**. الكويت: جامعة الكويت، 2000.
- العتيبي، فيحان محمد. **تطور الحياة النيابية في الكويت**. الكويت: ذات السلاسل، 2010.
- العدساني، خالد سليمان. **نصف عام للحكم النيابي في الكويت**. الكويت: مطابع فهد المرزوق، 1978.
- العمر، عبد الله عمر. **إرهاصات الديمقراطية في الكويت**. الكويت: دار قرطاس، 1994.

- قاسم، جمال زكريا. **نشأة الجمارك الكويتية ودورها في تدعيم سيادة الكويت على منافذها**. الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، 2000.
- قلعجي، قدري. **النظام السياسي والاقتصادي في دولة الكويت**. بيروت: دار الكاتب العربي، 1975.
- القناعي، يوسف عيسى. **صفحات من تاريخ الكويت**. الكويت: ذات السلاسل، 1988.
- **الكويت من الإمارة إلى الدولة: دراسة في نشأة دولة الكويت وتطور مركزها القانوني وعلاقاتها الدولية**. أحمد الرشيدي (محرر). الكويت: دار سعاد الصباح، 1993.
- **للتاريخ: الكويت والديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية الاقتصادية والاجتماعية**. الكويت: الديوان الأميري، 1995.
- لوريمر، ج. ج. **الكويت في دليل الخليج**. جمع وتنسيق وتعليق خالد سعود الزيد. قطر: مكتبة الربيعان، 1981.
- مال الله، حسين عيسى. **القضاء في الكويت نشأته وتطوره**. الكويت: د. ن، 2006.
- مسعود، ضاهر. **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986.
- **مسيرة الحياة الديمقراطية في دولة الكويت**. الكويت: مجلس الأمة، 2011.
- النجار، غانم. **مدخل للتطور السياسي في الكويت**. الكويت: دار قرطاس، 2000.
- النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- ـــــــــــــ **صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت**. بيروت: دار الساقي، 1996.
- الهاجري، عبد الله محمد. "تطور العلاقة التاريخية بين آل الصباح والتجار في الكويت منذ النشأة حتى عهد الشيخ عبد الله السالم". **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**. العدد 106. السنة 27 (ربيع 2009).
- هلال، رضا. **الصراع على الكويت مسألة الأمن والثروة**. بيروت: دار الجيل، 1991.
- هنتنجتون، صامويل. **الموجة الثالثة التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين**. ترجمة عبد الوهاب علوب. الكويت: دار سعاد الصباح، 1993.

الأجنبية

- Casey, Michael. *The History of Kuwait*. London: Green Wood Press, 2007.
- Crystal, Jill. *Kuwait: The Transformation of an Oil State*. Oxford: Westview Press, 1992.
- Hewins, Ralph. *A Golden Dream: The Miracle of Kuwait*. London: W. H. Allen, 1963.
- Ismael, Jacqueline. *Kuwait: Social Change in Historical Perspective*. New York: Syracuse University Press, 1982.
- Mansfield, Peter. *Kuwait: Vanguard of the Gulf*. London: Hutchinson, 1990.
- Rush, Adel. *Records of Kuwait 1899-1961*. vol. 2. Internal Affairs 1921-1950. London: Archive Editions, 1989.
- Zahlan, Rosemarie. *The Making of the Modern Gulf States*. UK: Ithaca Press, 1998.



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العرب والكرد

المصالح والمخاوف والمشتركات

29 – 30 نيسان/ أبريل 2017

تعـود العلاقـات العربية - الكردية بجذورها في عمق التاريخ؛ ولأكثر من ألف عام، شـكّل العرب والكرد جزءًا مـن فضـاء ثقافي واحـد، لم يتمايز فيه الطرفـان قوميًـا إلا بعد الحـرب العالمية الأولى وانهيـار الدولة العثمانيـة. ومـع تنامـي حـدة النزعـات القوميـة في المنطقة، بـدأت عمليـة منهجية لتفكيـك الشراكة التاريخيـة بـين الطرفين. ويمكن اكتشـاف ذلك، من جهـة الكرد، من خلال محاولة إبعـاد كل ما هو عربي أو مـن أصول عربيـة في الثقافة الكردية، ومن جهة العرب، في قيام الدولة التسـلطية بإقصاء الكرد، وإنكار حقوقهـم الثقافيـة واللغوية. وبمـرور الوقت، بدأت تتضـح معالم المشروع القومي الكـردي، الذي أخذ يشـدّ الحركات الكردية بعيدًا عن مطالب المواطنة المتسـاوية في إطار الشراكة الوطنية مع العرب، وصولاً إلى محاولة رسـم منطقة قومية خالصة، بالاستفادة من الظروف الإقليمية الراهنة.

وانطلاقًـا من أهمية الموضـوع وراهنيته، ومـن ضرورة البحث في العلاقات العربيـة - الكردية في ظروف يقـف فيهـا العرب والأكراد عـلى مفترق طرق في كلٍ من سـورية والعراق، يعقد المركـز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات مؤتمرًا أكاديميًا بعنوان "العرب والكرد: المصالح والمخاوف والمشـتركات" وذلك خلال الفترة 29 – 30 نيسان/ أبريل 2017.



محمود محارب | *Mahmoud Muhareb

من المفاوضات إلى الاختراق

العلاقات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية والمعارضة الشهبندرية

From Negotiations to Infiltration

The relationship between the Jewish Agency and the Syrian National Bloc and the Shahbandar opposition

تعالج هذه الدراسة العلاقات والاتصالات السرية التي أجرتها الوكالة اليهودية مع قادة الكتلة الوطنية السورية والمعارضة الشـهبندرية أثناء الثورة العربية الفلسطينية الكبرى في المدّة 1936-1939. وتتابع ماهية العلاقات السرية التي أقامها جهـاز المخابرات التابع للدائرة السياسـية للوكالة اليهودية بأبرز قادة الكتلة الوطنية، مثـل جميل مردم، ولطفي الحفار، ونسـيب البكري، وبقادة المعارضة الشـهبندرية، مثل عبد الرحمن الشهبندر، ومحمد الأشـمر، ونصوح بابيل. وتستند هذه الدراسـة أساسًـا إلى المصادر الأولية، وبخاصةٍ تقارير كبار جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسـية للوكالة اليهودية عن هذه الاجتماعات والاتصالات، وإلى محاضر الاجتماعات بين مسؤولي الوكالة اليهودية وقادة الحركة الوطنية في سورية، والمحفوظة في الأرشيفات الإسرائيلية، ولا سيما الأرشيف الصهيوني المركزي، والتي كانت سرية عقودًا طويلة.

كلمات مفتاحية: الكتلة الوطنية السورية، الشهبندرية، الأرشيف الصهيوني، الوكالة اليهودية.

This paper examines the secret relationship between the Jewish Agency, the leaders of the Syrian independence movement, as well as the Shahbandar opposition during the Great Palestinian Rebellion of 1936-1939. The paper follows and examines the nature of the secret relationship that the intelligence service of the Jewish Agency established with the leaders of the Syrian National Bloc as well as the Syrian Shahbandar opposition. This research is based mainly on primary sources, particularly on the reports and minutes of the contacts and meetings between the Intelligence Services of the Jewish Agency and its leaders with the Syrian National leaders. These classified reports have been kept for decades in the Israeli Archives.

Keywords: Syrian Naitonal Bloc, Shahbandar, the Zionist Archives, the Jewish National Agency.

* باحث غير مقيم في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وأستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسرائيلية في جامعة القدس، فلسطين.

Palestine-based Associate Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies and Professor of political science at Al Quds University, Palestine.

مقدمة

تعالج هذه الدراسة[1] العلاقات والاتصالات السرية التي أجرتها الوكالة اليهودية مع قادة الكتلة الوطنية السورية والمعارضة الشهبندرية، أثناء الثورة العربية الفلسطينية الكبرى في المدة 1936-1939؛ فلقد أدركت الوكالة اليهودية أن سورية باتت تشكّل منذ انطلاق هذه الثورة قاعدة إسناد، ومركزًا قياديًا مهمًّا للثورة الفلسطينية على مختلف الصُعُد. لذلك اهتمت الوكالة اليهودية اهتمامًا كبيرًا بها، وكثف جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية من اتصالاته السرية بنخب سورية مختلفة؛ بغرض التأثير فيها لوقف الدعم الذي كان يقدمه الشعب السوري وقواه الوطنية للثورة الفلسطينية، وكسبها للعمل لمصلحة الوكالة اليهودية، وشق صدع بين الحركة الوطنية السورية والحركة الوطنية الفلسطينية، والحصول على دعم هذه النخب لإنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين، وتهميش حقوق الشعب العربي الفلسطيني وحل القضية الفلسطينية في إطار اتفاق عربي - يهودي صهيوني شامل على حساب الشعب العربي الفلسطيني.

وتستند الدراسة إلى مصادر أولية، وفي مقدمتها تقارير كبار المسؤولين في جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية الذين أجروا تلك الاتصالات، والتي كانت سرية عقودًا طويلة، وهي محفوظة في الأرشيفات الإسرائيلية. كما تستند إلى مذكرات قادة الوكالة اليهودية حينئذ، علاوة على الدراسات والكتب والمذكرات التي عالجت تلك المدة.

مواصلة اتصالات الوكالة اليهودية بقادة الكتلة الوطنية

عقدت الوكالة اليهودية اجتماعين رسميين بالكتلة الوطنية في آب/ أغسطس وأيلول/ سبتمبر 1936[2]. ولم يعقد الطرفان بعد هذين الاجتماعين اجتماعات رسمية بينهما. بيد أن الوكالة اليهودية أجرت في أعقاب هذين الاجتماعين الرسميين سلسلة واسعة من الاتصالات والاجتماعات غير الرسمية ببعض قادة الكتلة الوطنية وبعض قادة المعارضة الشهبندرية، وقيادات ونخب سورية أخرى، من خلال القسم العربي (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية.

ففي بداية كانون الثاني/ يناير 1937؛ وصل مندوبا الدائرة السياسية للوكالة اليهودية إلياهو ساسون[3] وإلياهو أبشتاين[4] إلى دمشق؛ لإعطاء رئاسة الكتلة الوطنية محضرَي الاجتماعين السابقين بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية، وتهنئة قادة الكتلة الوطنية بتشكيل الحكومة السورية الجديدة، بموجب الاتفاقية السورية - الفرنسية (1936)، وإجراء اتصالات بقادة الكتلة ونخب سورية أخرى. واجتمع مندوبا الوكالة اليهودية في هذه الزيارة بجميل مردم (1893-1960) رئيس الحكومة السورية، وشكري القوّتلي (1893-1967)

---

1 هذه الدراسة هي جزء من بحث شامل يجريه الباحث عن العلاقات بين الوكالة اليهودية وقادة الحركة الوطنية في سورية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي. ومن المحبذ قراءة دراسة: محمود محارب، "المفاوضات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية في سورية"، مجلة **أسطور**، العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015).

2 للمزيد عن هذين الاجتماعين الرسميين بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية، انظر: المرجع نفسه.

3 ولد إلياهو ساسون (1903-1978) في دمشق، وهاجر منها في 1920 إلى فلسطين، وانضم في 1934 إلى "القسم العربي" (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية، وسرعان ما أصبح مديرًا لذلك القسم، ثم مديرًا لقسم الشرق الأوسط في الدائرة السياسية للوكالة اليهودية، للمزيد انظر: إلياهو ساسون، **الطريق إلى السلام [بديرخ إيل هاشلوم]** (تل أبيب: عام عوفيد، 1978).

4 انضم إلياهو أبشتاين (1903-1990) في عام 1934 إلى "القسم العربي" (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية وتابع في الثلاثينيات، مثل إلياهو ساسون، الاتصالات والعلاقات بالنخب العربية، ولا سيما في سورية ولبنان، للمزيد انظر: إلياهو أبشتاين (إيلات)، **عودة صهيون والعرب [شيبات تسيون فعراف]** (تل أبيب: دفير، 1974).



وزير الدفاع والمالية السوري، وفخري البارودي (1887-1966)، وفايز خوري (1895-1960)، ونصوح بابيل (1905-1986)، ووديع تلحوق (1914-1984)، وفريد زين الدين (1909-1973)[5]. وهم من شخصيات الكتلة الوطنية والمعارضة الشهبندرية للحكومة الكتلوية.

ففي 2 كانون الثاني/ يناير 1937 قام إلياهو ساسون وإلياهو أبشتاين يرافقهما عميل الوكالة اليهودية في دمشق دافيد بينتو[6] بزيارة شكري القوّتلي في بيته في دمشق. وكانت هذه الزيارة زيارة مجاملة بروتوكولية. فبعد تقديمهما التهنئة له بمناسبة تشكيل الحكومة السورية، أخبراه أنهما زاراه من أجل إعطائه محضرَي الاجتماعين السابقين بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية، واعتذرا عن التأخر في إحضار هذين المحضرين لانشغال الكتلة الوطنية بالانتخابات البرلمانية، وبتشكيل الحكومة السورية. شكر القوّتلي مندوبَي الوكالة اليهودية ساسون وأبشتاين على تهنئتهما، وعلى إتيانهما بالمحضرَين، ووضح لهما أن الحكومة السورية التي تشكلت قبل نحو عشرة أيام فقط، لا تستطيع إجراء مفاوضات مع الوكالة اليهودية؛ لأنها منهمكة جدًا في القضايا السورية الداخلية[7].

وفي 4 كانون الثاني/ يناير 1937 اجتمع ساسون وأبشتاين وبينتو، برئيس الحكومة السورية جميل مردم في مقر الحكومة السورية بدمشق. وسلّم أبشتاين في بداية هذا الاجتماع جميل مردم رسالة من حاييم وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية، هنأه فيها بتشكيل الحكومة السورية الجديدة، وكذلك نقل له شفويًا تهنئة موشيه شرتوك رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية بهذه المناسبة. وعبر جميل مردم عن شكره لوايزمان وشرتوك على تهنئتيهما، وقال إن الاجتماعين اللذين عقدهما مع حاييم وايزمان (Chaim Weizmann 1874-1952) تركا فيه أثرًا عميقًا. وأعرب عن اعتقاده أنه ما دام هناك رجل سياسي مثل وايزمان، ورجل محنك وخبير في قضايا الشرق الأوسط مثل موشيه شرتوك (Moshe Shertuk 1894-1965)، فإنه متفائل بأن قضية العلاقات بين اليهود والعرب ستجد لها الحل المرغوب فيه. وأضاف مردم أنه اطلع على ما دار في الاجتماعين السابقين بين الكتلة الوطنية السورية والوكالة اليهودية، ووضح لهما أن الحكومة السورية مشغولة جدًا بالقضايا الداخلية السورية، وأنها ستعالج مسألة المفاوضات مع الوكالة اليهودية في أول فرصة تسنح لها بعد معالجة القضايا السورية الداخلية. وأعرب عن أسَفه لعدم التوصل إلى سلام بين "الشعبين العربي واليهودي" وأكد اعتقاده أن الصراع بين هذين الشعبين هو صراع بين أقرباء وليس صراعًا بين غرباء[8].

اجتماع أبشتاين ودافيد هوز مع جميل مردم

على إثر اندلاع ثورة 1936، واشتداد حدتها، بادرت الحكومة البريطانية في تشرين الثاني/ نوفمبر 1936 إلى تشكيل لجنة تحقيق ملكية لتقصي الأوضاع في فلسطين، أطلق عليها اسم "لجنة بيل" باسم رئيسها اللورد بيل. وقد أوصت اللجنة، بعد استماعها إلى أطراف الصراع، في تقريرها الذي قدمته إلى الحكومة البريطانية، والذي صدقت عليه الحكومة البريطانية في تموز/ يوليو 1937، بتقسيم فلسطين إلى ثلاثة أقسام؛ قسم عربي ويلحق بشرق الأردن، وقسم يهودي وتقام عليه دولة يهودية ويتم طرد العرب الفلسطينيين من هذا القسم، وكان عددهم يناهز 300 ألف عربي فلسطيني، وقسم يبقى تحت الانتداب البريطاني مدة من الزمن، ويشمل القدس وبيت

5 الأرشيف الصهيوني المركزي، "زيارة سورية"، تقرير إلياهو أبشتاين وإلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1937/1/7، ملف S25/5570.

6 ولد دافيد (داوود) بينتو في دمشق، كان له علاقات بدائرة واسعة من الدمشقيين بحكم أنه طبيب. ورأس في ثلاثينيات القرن الماضي لجنة الطائفة اليهودية في دمشق، ونظمه جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية للعمل لمصلحته في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي.

7 الأرشيف الصهيوني المركزي، "زيارة سورية".

8 المرجع نفسه.

لحم والناصرة وممرًا من القدس إلى يافا مع المدن التي يمرّ بها كاللد والرملة، وكذلك يشمل هذا القسم حيفا وطبرية وصفد وعكا وجزءًا واسعًا من النقب[9].

وفي حين رفضت اللجنة العربية العليا بقيادة الحاج أمين الحسيني (1895-1974) توصيات لجنة بيل وعملت على إفشالها وحشد البلدان العربية ضدها، فإن ردّات فعل الحركة الصهيونية الأولية اتسمت بمعارضة شديدة؛ لأن توصيات اللجنة منحت اليهود "جزءًا صغيرًا" فقط من فلسطين. بيد أن هذه المعارضة أخذت تتضاءل وتخفت رويدًا رويدًا، وتتحول إلى تأييد متحفظ بسبب توصية اللجنة بطرد العرب الفلسطينيين من الدول اليهودية المقترحة. وقد أولى دافيد بن غوريون توصية اللجنة بطرد الفلسطينيين أهمية قصوى، وأكد أن على الحركة الصهيونية "التمسك بالتوصية كما كان تمسكنا بوعد بلفور، بل كما هو تمسكُنا بالصهيونية ذاتها. يجب علينا التمسك بهذه التوصية بأقصى قوتنا وإرادتنا وأمانينا، لأن في هذه التوصية من مجمل التوصيات، تعويضًا ما عن سلخ بقية أجزاء البلاد [...]. إن بند الترحيل بحسب اعتقادي، أهم من جميع مطالبنا لزيادة المساحة [...] وإذا لم يكن في إمكاننا إخراج العرب من بين ظهرانينا الآن ونقلهم إلى مناطق عربية؛ الأمر الذي تقترحه لجنة ملكية بريطانية، فإنه لن يكون بمقدورنا القيام بذلك بسهولة – هذا إذا أمكننا القيام بذلك أصلًا - بعد إنشاء الدولة، عندما يكون كل العالم المعادي ينظر إلينا بسبع عيون لمراقبة تصرفنا نحن تجاه أقليتنا"[10].

في خضم النقاش عن لجنة بيل وما قد توصي به، استقل إلياهو أبشتاين ودوف هوز[11] طائرة صغيرة من مطار اللد في فلسطين إلى مطار دمشق، في 26 شباط/ فبراير 1937، للاجتماع برئيس الحكومة السورية جميل مردم. وهدفت الوكالة اليهودية من هذه الزيارة إلى تعزيز علاقاتها به، وإلى بلورة موقف مشترك معه من لجنة بيل. وكانت قيادة الوكالة اليهودية في تلك المدة تقف ضد تقسيم فلسطين بين الفلسطينيين والمستوطنين اليهود، وتسعى لإنشاء الدولة اليهودية في كل فلسطين. إلى جانب ذلك، سعت الوكالة اليهودية للتفاهم مع جميل مردم في أن أي حل للقضية الفلسطينية يجب أن يأخذ في الحسبان مطالب جميع الأطراف، ولا سيما مطالب الحركة الصهيونية وليس فقط مطالب العرب وبريطانيا[12]. وقد رتب هذا الاجتماع دافيد بينتو الذي انتظرهما في مطار دمشق، وأطلعهما - وهما في الطريق للاجتماع - على أن رئيس الحكومة السورية جميل مردم يواجه صعوبات جمة. فمن ناحية، يعارض كبار موظفي سلطات الانتداب الفرنسي في سورية السياسة المرنة التي كانت تتبعها الحكومة الفرنسية تجاه الحكومة السورية. ومن ناحية أخرى، كان جميل مردم يتعرض لنقد شديد ومعارضة من قادة الكتلة الوطنية السورية لعدم رضاهم عن سياسته المعتدلة التي يتبعها تجاه فرنسا، ولعدم رضاهم عن البطء في تحقيق الأهداف السورية، إضافة إلى تعرضه لحملات المعارضة الشهبندرية الشعواء ضده وضد حكومة الكتلة الوطنية.

استهلّ دوف هوز الاجتماع بقوله إنه تدور شائعات عن إمكان أن توصي لجنة بيل الملكية بتقسيم فلسطين إلى دولتين؛ واحدة يهودية وأخرى عربية. وأضاف أنه إذا ما أوصت لجنة بيل بتقسيم فلسطين، وجرى تنفيذه فعلًا، فإنه سيؤذي المصالح اليهودية

---

9 محمد عزة دروزة، **القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها**، ج 1، ط 2 (صيدا/ بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1959)، ص 158-159

10 محمود محارب، "الصهيونية والهاجس الديمغرافي"، مجلة **شؤون فلسطينية**، العدد 194 (أيار/ مايو 1989)؛ دافيد بن غوريون، **مذكرات** [عبري]، مج 4 (تل أبيب: عام عوفيد، 1974)، ص 289-299.

11 ولد دوف هوز (1894-1940) في بولندا، وهاجر في صغره إلى فلسطين، وخدم في الجيش العثماني في الحرب العالمية الأولى، وكان من مؤسسي المنظمة العسكرية الصهيونية "الهاغاناه" في 1920، وكان من قادتها الأوائل.

12 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو أبشتاين إلى موشيه شرتوك عن اجتماع دوف هوز وإلياهو أبشتاين برئيس الحكومة السورية جميل مردم في دمشق، 1937/2/26.



والعربية في فلسطين، وسيؤذي سوريّة أيضًا. ووضح إلياهو أبشتاين في هذا الاجتماع أن الوكالة اليهودية لا تطالب الحكومة السورية بالتدخل في القضية الفلسطينية مثلما تدخل الملوك العرب. فقد عالج الملوك العرب القضية الفلسطينية من منطلق وجود جانبين اثنين فقط في القضية الفلسطينية؛ هما العرب وبريطانيا، وتجاهلوا الجانب اليهودي في القضية الفلسطينية. وأكد أبشتاين أن أي محاولة للسير في الطريق التي سلكها الملوك العرب ستلاقي الفشل؛ لأنه لن يتم التوصل إلى حل للقضية الفلسطينية من دون الجانب اليهودي.

وأجاب رئيس الحكومة السورية جميل مردم، بأنه وزملاءَه في قيادة الكتلة الوطنية يقبلون فرضية وجود ثلاثة أطراف في القضية الفلسطينية؛ وهم العرب واليهود وبريطانيا، ويرون أن التوصل إلى السلام الحقيقي يتم فقط إذا أُخذ في الحسبان مصالح جميع هذه الأطراف. وأضاف مردم - وفق تقرير إلياهو أبشتاين - أن السوريين أناس عمليون، ونظرتهم إلى القضية الفلسطينية هي نظرة عملية، وعبّر عن اتفاقه مع مندوبي الوكالة اليهودية في رفض تقسيم فلسطين، وأكد أن أي حل للقضية الفلسطينية ينبغي أن يقوم على أساس علاقات السلام والتعاون بين العرب واليهود في جميع نواحي الحياة المادية والروحانية. وأردف قائلًا: إن الكتلة الوطنية حاولت في اتصالاتها مع الوكالة اليهودية فهم مطالبها فهمًا جذريًا وشاملًا، وسعت لإدراك جوانب القضية الفلسطينية من خلال تفهم "الرؤية القومية للوكالة اليهودية وإدراك المنفعة التي قد تأتي من المشروع الصهيوني في فلسطين للشعب العربي كله ولعرب فلسطين أنفسهم". ووضح جميل مردم أن هذا لا يعني أن الكتلة الوطنية تقبل جميع ما طرحه مندوبو الوكالة اليهودية في الاجتماعات السابقة. وأردف أن الكتلة الوطنية في الوقت نفسه لم توقف هذه الاتصالات بالوكالة اليهودية، واستمرت في إجرائها بصبر وبحسن نية؛ من أجل التوصل إلى نتائج مرضية ومعقولة. وأبلغ جميل مردم مندوبي الوكالة اليهودية في ختام الاجتماع أنه سيعرض على حكومته مضمون ما جرى في هذا الاجتماع، وأنه سيتصل بالحاج أمين الحسيني رئيس اللجنة العربية العليا بغرض التأثير فيه وفي سائر القادة الفلسطينيين[13].

يبدو أن جميل مردم لم ينجح في مسعاه للتأثير في الحاج أمين الحسيني والقادة الفلسطينيين للاستجابة لمطالب الوكالة اليهودية. فالقيادة الفلسطينية كانت تطالب بوقف الهجرة اليهودية وقفًا تامًا، واستقلال فلسطين، وتسعى للتوصل إلى ذلك من خلال النضال والضغط على بريطانيا، وليس من خلال التفاوض مع الحركة الصهيونية التي كانت ترفض استقلال فلسطين، وتتمسك بإنشاء دولة يهودية في فلسطين وباستمرار الهجرة اليهودية إليها. ففي اجتماعه مع إلياهو أبشتاين في 10 حزيران/ يونيو 1937 في باريس، وهو الاجتماع الخامس بين الرجلين في نصف العام الأخير، قال له جميل مردم إنه فشل في إقناع القيادة الفلسطينية بإجراء مفاوضات مع الوكالة اليهودية[14]. وليس مؤكدًا أحاول مردم حقًا إقناع الحاج أمين الحسيني، أم أنه ادعى ذلك في إطار براغماتيته التي تميز بها.

وأعرب مردم في هذا الاجتماع عن اعتقاده أن لجنة بيل لن تتمكن من إيجاد حل دائم للقضية الفلسطينية، فالحل - وفق ما طرح مردم - ينبغي أن يتم فقط من خلال مفاوضات مباشرة بين الطرفين. وذكر أنه يعلم من مصادر موثوقة بأن لجنة بيل ستوصي بتقسيم فلسطين، وأن القسم العربي من فلسطين سيلحق بشرق الأردن تحت قيادة الأمير عبد الله، وأن الحاج أمين الحسيني يعارض ذلك بشدة، وسيتصدى له بكل قوته. وأضاف أنه بعد أن يتمكن من حل مشكلات سورية الملحة في الشهور القادمة، فإنه سيبذل جل جهده للتوصل إلى اتفاق بين الفلسطينيين والوكالة اليهودية.

13 المرجع نفسه.

14 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو أبشتاين إلى موشيه شرتوك من باريس، 1937/6/10، ملف S25/22179.

وقال جميل مردم لأبشتاين في هذا الاجتماع إنه لا يعارض الصهيونية، وإنه لم يعارضها قط في يوم من الأيام، وإنه قدّر دائمًا مواهب قادتها، وأيّد - ولا يزال يؤيد - التوصل إلى اتفاق عربي – يهودي، وأنه أخبر كبار الموظفين الفرنسيين الذين التقى بهم خلال زيارته الحالية لباريس أن سورية بحاجة إلى الكثير من الخبراء في المجالات المختلفة، وأن مساعدة اليهود في هذه المجالات ستكون مفيدة جدًا. وأشار مردم إلى أنه سيقول ذلك لرئيس الحكومة الفرنسية ليون بلوم عندما يجتمع به في زيارته الحالية. وكال جميل مردم المديح لليون بلوم، وعبّر عن قناعته بأن بلوم سيعمل من أجل التوصل إلى تفاهم بين اليهود والعرب. وقال جميل مردم لأبشتاين في سياق تودده إليه إنه - أي جميل مردم - كان قد كتب رسالة مطولة إلى الملك عبد العزيز ملك السعودية في ضرورة التوصل إلى اتفاق بين اليهود والعرب، وأكد له أنه يعتزم إثارة موضوع ضرورة التوصل إلى اتفاق بين اليهود والعرب مجددًا مع الملك عبد العزيز في أقرب فرصة. شكر إلياهو أبشتاين جميل مردم على مواقفه، وأكد له في ختام الاجتماع أن الوكالة اليهودية ثمّنت وتثمّن عاليًا مواقفه الودية والعديد من زملائه تجاه الوكالة اليهودية، وبأنها ستستمر في علاقاتها به وبالكتلة الوطنية، بغض النظر عن القرارات التي ستوصي بها لجنة بيل[15].

في بداية تشرين الثاني/ نوفمبر 1937 تعرضت دمشق وعدة مناطق أخرى في سورية إلى أمطار غزيرة وفيضانات أدّت إلى وقوع خسائر في الكثير من الأرواح والممتلكات. وقد اقترح دافيد بينتو أن تقوم الوكالة اليهودية بتعزية الحكومة السورية، وأن تقدم لها مبلغًا ماليًا لإسعاف المنكوبين، وذلك من أجل تعزيز العلاقات بينها وبين الحكومة السورية. وكانت الوكالة اليهودية تخشى أن لا تقبل الحكومة السورية مثل هذه الخطوة. لذلك طلب إلياهو ساسون من دافيد بينتو فحص الأمر مع الحكومة السورية. واستفسر بينتو عن هذا الأمر رئيس الحكومة السورية جميل مردم الذي أبلغه قبوله بهذه الخطوة[16]. وعلى إثر ذلك أرسل رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية موشيه شرتوك، من خلال دافيد بينتو، رسالة تعزية للحكومة السورية وشفعها بشيك من الوكالة اليهودية وبنك أنكلو فلسطين، وقدره ألفا ليرة سورية. فقبلها رئيس الحكومة السورية جميل مردم وأرسل رسالة شكر إلى موشيه شرتوك[17].

اجتماع ساسون وشيلواح بلطفي الحفار

في أواخر كانون الثاني/ يناير 1938 طلب عميل الوكالة اليهودية عضو البرلمان السوري عن الطائفة اليهودية يوسف لنيادو[18] من موشيه شرتوك إرسال ممثلين للوكالة اليهودية إلى دمشق؛ للاجتماع بلطفي الحفار ونسيب البكري القياديين في الكتلة الوطنية السورية. وقد جاء هذا الطلب على إثر اجتماع لنيادو بالحفار والبكري وتطرقهما في هذا الاجتماع إلى الثورة في فلسطين، وتأكيدهما ما تؤدي إليه هذه الثورة، وما يقود إليه استمرار الكفاح الفلسطيني المسلح من آثار سلبية في المسألة السورية. وقد حثهما يوسف لنيادو في هذا الاجتماع على دعوة ممثلين للوكالة اليهودية "من أجل التشاور في شأن القيام بعمل مشترك مع الوكالة اليهودية ضد استمرار الثورة في فلسطين وضد الدعاية الأجنبية" التي تخدم ألمانيا وإيطاليا[19]. وقد وافق لطفي الحفار ونسيب البكري على اقتراح لنيادو، وكتب لطفي الحفار

15 المرجع نفسه.

16 الأرشيف الصهيوني المركزي، رسالة دافيد بينتو إلى إلياهو ساسون، 1937/11/4، ملف S25/22229.

17 الأرشيف الصهيوني المركزي، رسالة رئيس الحكومة السورية جميل مردم إلى موشيه شرتوك رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية، 1937/11/14، ملف S25/22179.

18 ولد يوسف لنيادو في دمشق وانتخب في ثلاثينيات القرن الماضي عضوًا في مجلس الشعب السوري، ونظّمه جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية للعمل لمصلحته في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي.

19 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون وريؤوفين زاسلني إلى موشيه شرتوك، 1938/2/2، ملف S25/22211.

رسالة خطية إلى الوكالة اليهودية دعاها فيها من خلال لنيادو إلى عقد اجتماع في دمشق بمندوبيها[20]. استجابت الوكالة لهذا الطلب، وأرسلت إلياهو ساسون وريؤوفين زاسلني شيلواح[21] إلى دمشق. وفي 30 كانون الثاني/ يناير 1938 اجتمع إلياهو ساسون وريؤوفين شيلواح، يرافقهما يوسف لنيادو، بلطفي الحفار في بيته في دمشق. ولم يشارك نسيب البكري في هذا الاجتماع لأنه لم يكن موجودًا في دمشق في ذلك اليوم، وفق ما جاء في تقرير ساسون وزاسلني إلى موشيه شرتوك عن هذا الاجتماع[22]. وبعد ترحيب لطفي الحفار بضيوفه حرص يوسف لنيادو على شرح أسباب الاجتماع وهدفه، ثم تحدث لطفي الحفار فقال: إنه هو وزملاءه في قيادة الكتلة الوطنية اعتقدوا دائمًا ضرورة إيجاد حل للقضية الفلسطينية، وأن "الشعبين العربي والعبري أبناء عمومة"، وأنه لا يمكن إيجاد حل للقضية الفلسطينية من دون أخذ الطرف اليهودي في الحسبان. وذكر ساسون وشيلواح في تقريرهما لموشيه شرتوك عن هذا الاجتماع أنهما تدخلا هنا لكي لا يتمحور الحديث في هذا الاجتماع عن الحل السياسي، وقالا إنه يجب - قبل الحديث عن الحل السياسي للقضية الفلسطينية - التشاور والبحث في كيفية التغلب على العنف وانعدام الأمن السائدين في فلسطين. وأشارا - في سياق إجابتهما عن سؤال لطفي الحفار حول من تقع عليه مسؤولية العنف في فلسطين – إلى أن القيادة الفلسطينية هي المسؤولة عن ذلك، واتهماها بأنها تتلقى دعمًا ماليًا من ألمانيا وإيطاليا. نفى لطفي الحفار أن تكون القيادة الفلسطينية تتلقى دعمًا ماليًا من ألمانيا وإيطاليا، وأشار إلى أن هذه التهمة بالذات وجهت أيضًا إلى قيادة الكتلة الوطنية السورية التي لم تكن لها علاقة بألمانيا وإيطاليا. ثم طرح ساسون وشيلواح موضوع الدعم الذي تتلقاه الثورة الفلسطينية من الشعب السوري، وقالا إن سورية تقدم دعمًا للثورة الفلسطينية، وأشارا إلى أن العديد من الشهداء والجرحى في فلسطين في المدّة الأخيرة كانوا سوريين. فقال لطفي الحفار إنه قد يكون قد انضم إلى الثورة في فلسطين بعض السوريين "بدافع الحصول على المال"، وأكد لهما أن سورية لا تقدم مساعدات للثورة في فلسطين. وشرح لطفي الحفار لهما "الوضع الصعب" للكتلة الوطنية والحكومة السورية. فعند تجدد الثورة في فلسطين وازدياد عمليات البطش والقمع التي يقوم بها الجيش البريطاني ضد الفلسطينيين - بما في ذلك إبعاد العديد من القادة الفلسطينيين إلى خارج فلسطين - تعاظم التعاطف مع الثورة الفلسطينية في صفوف الشعب السوري، وازدادت الدعوات من جهات سورية مختلفة إلى مساعدة الثورة. وطالبت هذه الجهات ذات التأثير الكبير في أحياء دمشق ومناطق سورية مختلفة الكتلة الوطنية والحكومة السورية بالتوقف عن الوقوف على الحياد، وبدعم الثورة في فلسطين. ووضع هذا الضغط الحكومة السورية والكتلة الوطنية في موقف حرج جدًا، بيد أن الحكومة السورية والكتلة الوطنية صمدتا أمام هذا الضغط، وفق ما ذكر الحفار، وبذلتا جهدًا جمًا، وتمكنتا من منع انضمام السوريين إلى الثورة في فلسطين، وذلك لأن مصلحة سورية تقتضي وقف الثورة في فلسطين. وشدد الحفار على أن السوريين لا يشاركون في الثورة في فلسطين باستثناء بعض الأفراد، وذلك نتيجة للجهد الذي بذلته الكتلة الوطنية والحكومة السورية.

أعرب ساسون وشيلواح عن تثمين الوكالة اليهودية العالي هذا الجهدَ الذي بذلته الكتلة الوطنية والحكومة السورية، بيد أنهما أشارا إلى أن دمشق باتت تشكل مركزًا لقيادة الثورة في فلسطين التي تنظم مختلف صور الدعم للثورة الفلسطينية. فأجابهما الحفار بقوله إنه عندما يلجأ القادة الفلسطينيون إلى دمشق فإن "واجبنا القومي يحتم علينا استضافتهم لأننا عرب قوميون، ولكننا حذرناهم بوضوح من القيام بأي نشاط يدعم الثورة في فلسطين وشددنا مراقبتهم. وأعتقد أنهم لا يقومون بنشاطات تذكر". وأضاف أن الشعب السوري والصحافة السورية ينتقدان بشدة موقف الكتلة والحكومة السورية من الثورة في فلسطين، ولا سيما مع عمليات القمع والبطش التي

20 المرجع نفسه.

21 ولد ريؤوفين زاسلني شيلواح (1909-1959) في القدس، وتابع الاتصالات بالنخب العربية في الثلاثينيات والأربعينيات، وكان من مؤسسي الأجهزة الأمنية الإسرائيلية غداة تأسيس إسرائيل، ورأس جهاز الموساد في 1948-1952، انظر: حجاي شاكيد، **موساد لرجل واحد: ريؤوفين شيلواح أب المخابرات الإسرائيلية [موساد شل إيش إحاد: ريؤوفين شيلواح]** (القدس: عيدنيم، 1988).

22 المرجع نفسه.

يقوم بها الجيش البريطاني ضد الفلسطينيين. وأكد أن الكتلة الوطنية تسعى لإيجاد حل للقضية الفلسطينية، وأنها تدرك أهمية "الشعب اليهودي" في القضية الفلسطينية، وأنه لا يمكن حلها من دون أخذهم في الحسبان، وأنها ترى فيهم قوة منتجة، بمقدورها جلب البركة إلى الشرق وفلسطين[23].

أولى موشيه شرتوك رئيس الدائرة السياسية الاتصالات بالكتلة السورية في تلك المدة من تطورات القضية الفلسطينية السورية اهتمامًا كبيرًا. وقد احتلت هذه الاتصالات مكانة مهمة في كلمتَي موشيه شرتوك في اجتماع مركز "اللجنة المركزية" لحزب مباي الذي كان يقود الوكالة اليهودية ومجتمع المستوطنين اليهود في فلسطين، والذي عقد في 2 شباط/ فبراير 1938، وكذلك في اجتماع إدارة الوكالة اليهودية في 6 شباط/ فبراير 1938[24]. وقد ذكر موشيه شرتوك في اجتماع إدارة الوكالة اليهودية أن رجال الدائرة السياسية للوكالة اليهودية يذهبون بين الفينة والأخرى إلى سورية ولبنان من أجل تعقب نشاطات رئيس الهيئة العربية العليا الحاج أمين الحسيني وقادة الثورة الفلسطينية المقيمين في سورية ولبنان. وأضاف موشيه شرتوك أن يوسف لنيادو عضو البرلمان السوري طلب في الأيام الأخيرة من الوكالة اليهودية إرسال أحد نشطائها إلى دمشق؛ لتزويده بمعلومات مهمة عن الثوار الفلسطينيين، ولإجراء مفاوضات مع الكتلة الوطنية في إمكان تحقيق اتفاق عربي - يهودي. وأعرب عن اعتقاده أن الحكومة السورية والكتلة الوطنية تتعاطيان بجدية في اتصالاتهما بالوكالة اليهودية لحل القضية الفلسطينية والتوصل إلى اتفاق عربي يهودي. وأكد شرتوك أن الحكومة السورية معنيّة بوقف الثورة في فلسطين لعدة أسباب، يأتي في مقدمتها اعتقاد الحكومة السورية أن استمرار الثورة في فلسطين يؤخر تصديق البرلمان الفرنسي على المعاهدة السورية – الفرنسية، وأنه موضوع تستغله المعارضة السورية بقيادة عبد الرحمن الشهبندر ضد الحكومة السورية، وأنه يلحق أضرارًا اقتصادية بسورية. وأشار إلى أنه على اطلاع أيضًا بأن اهتمام الحكومة السورية والكتلة الوطنية بالقضية الفلسطينية وبالمفاوضات مع الوكالة اليهود؛ يعود إلى عوامل سياسية سورية داخلية. فالقضية الفلسطينية تُعَدّ موضوعًا مهمًا عند المعارضة السورية بقيادة الشهبندر، يستعملها هي وملف المفاوضات بين العرب واليهود ضد الحكومة السورية؛ لخدمة أغراضه السياسية في سورية. وأضاف أن الحكومة السورية والكتلة الوطنية تسعيان لإخراج ملف المفاوضات مع الوكالة اليهودية في شأن التوصل إلى اتفاق عربي - يهودي من يد الشهبندر وإبقائه في يدها[25].

تعامل نسيب البكري مع الوكالة اليهودية

حققت الوكالة اليهودية في شباط/ فبراير 1938 إنجازًا مهمًا جدًّا عندما نجحت في تجنيد نسيب البكري، أحد قادة الكتلة الوطنية في سورية، للعمل جاسوسًا لها مقابل مبالغ مالية دفعتها له. كان نسيب البكري الذي احتل مكانة مهمة في قيادة الكتلة الوطنية في سورية خصوصًا والحركة الوطنية السورية عمومًا، جاسوسًا مثاليًا في نظر الوكالة اليهودية، ولا سيما أنها جندته للعمل لمصلحتها أثناء وصول الثورة في فلسطين إلى أعلى مراحل قوتها، وأشدِّها إيذاءً للمشروع الصهيوني.

ولد نسيب البكري (1888-1966) في دمشق لعائلة أرستقراطية تدعي نسبها إلى النبي محمد. ودرس في المدرسة التجهيزية في دمشق، وفي المدرسة السلطانية في بيروت، وتخرج فيها في عام 1912. انضم نسيب البكري وأخواه فوزي وسامي إلى جمعية "العربية

23 المرجع نفسه.

24 موشيه شاريت، **مذكرات سياسية [يومان مديني]**، مج 3 (تل أبيب: عام عوفيد، 1972)، ص 26-34.

25 المرجع نفسه.



الفتاة" السرية، وكان نسيب سكرتيرًا لها. وكان من أوائل الملتحقين بثورة الأمير فيصل الذي عينه في عام 1918 مستشاره الخاص[26]. وبعد سقوط حكومة فيصل واحتلال الجيش الفرنسي دمشق كان نسيب البكري أحد المرشحين لعرش سورية. وعند نشوب الثورة السورية في عام 1925 كان من أوائل الملتحقين بها. وفي عام 1932 انتخب في البرلمان السوري نائبًا عن دمشق، وأعيد انتخابه في البرلمان في عام 1936. كما كان من مؤسسي الكتلة الوطنية وأحد قادتها ورئيس فرعها في دمشق، وعينته الحكومة السورية التي شكلتها الكتلة الوطنية في عام 1936 محافظًا لجبل العرب. وفي أواخر 1939 تقرب نسيب البكري إلى معسكر الشهبندر وأصبح يُحسب عليه[27]. وتولى وزارة العدل من شباط/ فبراير 1939 إلى حزيران/ يونيو 1939، ثم تولى وزارتي الزراعة والاقتصاد. وانتخب في البرلمان السوري في عامَي 1943 و1949، وكان من أبز مؤسسي حزب الشعب في عام 1948، إذ انتُخب نائبًا لرئيس الحزب. وكان محافظًا اجتماعيًا ودينيًا أكثر من زملائه في قيادة الكتلة الوطنية، وحظي بالدعم القائم على السمعة الدينية ومكانة عائلته الاجتماعية، فكان يتحرك بسهولة في أوساط الجماهير التقليدية في الأحياء الشعبية، وعلى علاقات قوية بقدامى المحاربين في ثورة 1925[28].

ويتبين من الوثائق الإسرائيلية أن نسيب البكري ظل عميلًا للوكالة اليهودية سنواتٍ[29]. وقد تمكنت الوكالة اليهودية من خلال تعامله معها من تحقيق عدة أهداف مهمة لها جدًا، أبرزها:

- الحصول على معلومات دقيقة عن الثوار الفلسطينيين، وعن أنصارهم السوريين، وعن طرق دخولهم إلى فلسطين، وطرق تهريب السلاح من سورية إلى فلسطين، وعن مصادر السلاح وكمياته.
- الحصول على مزيد من المعلومات المهمة والدقيقة من مصدر أوّلي عن قرارات الكتلة الوطنية الكتلة الوطنية والحكومة السورية وسياساتهما، ولا سيما تجاه القضية الفلسطينية والثورة في فلسطين، وتجاه الوكالة اليهودية والمشروع الصهيوني.
- التأثير من خلاله، ولا سيّما أنه أصبح وزيرًا في الحكومة السورية، في العديد من سياسات الحكومة السورية والكتلة الوطنية وقراراتهما في الموقف من الثورة في فلسطين، والدعم السوري لها، والموقف من الوكالة اليهودية.

بداية تعامل نسيب البكري

كانت علاقات نسيب البكري مع يوسف لنيادو عضو البرلمان السوري وعميل الوكالة اليهودية حسنة جدًّا. وفي بداية شباط/ فبراير 1938 أرسل يوسف لنيادو تقريرًا إلى المكتب العربي (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية في الوكالة اليهودية؛ أخبره فيه بأن نسيب البكري على استعداد للتعاون مع الوكالة، وأن لديه معلومات مهمة يريد إبلاغها إليها. وعند وصول هذا الخبر المهم سافر إلياهو ساسون من القدس إلى دمشق للاجتماع بالبكري، وتجنيده للعمل لمصلحة الوكالة اليهودية. وفي الرابع والخامس والسادس من شباط/ فبراير 1938 اجتمع ساسون بالبكري في بيته في دمشق ثلاث مرات. وقد توقف الاجتماعان الأول والثاني بينهما فلم يكملا حديثهما؛ بسبب حضور ضيوف لزيارة البكري. أما الاجتماع الثالث الذي عقد في بيت البكري مساء 6 شباط/ فبراير 1938 فاستمر ساعتين وشارك فيه يوسف لنيادو، وقد جرى فيه الاتفاق على بدء التعاون بين نسيب البكري والوكالة اليهودية[30]. ويشير ساسون في تقريره عن هذا الاجتماع لموشيه شرتوك رئيس الدائرة

26 فيليب خوري، **سورية والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920-1945** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية،1997)، ص 198-199.

27 المرجع نفسه، ص 634.

28 المرجع نفسه، ص 360.

29 ثمة تقارير كثيرة عن استمرار تعامل نسيب البكري مع الوكالة اليهودية لسنوات آتية. انظر مثلًا: الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون الموجه إلى ي. يوسف، 1940/1/23، ملف S25/6568.

30 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون من دمشق إلى موشيه شرتوك، 1938/2/6، ملف S25/22211.

السياسية للوكالة اليهودية، إلى أن نسيب البكري وإلياهو ساسون تحدثا بصراحة في هذا الاجتماع. وقد ذكر البكري في بداية هذا الاجتماع أنه "جرت بينه وبين يوسف لنيادو عدة محادثات عن الوضع في فلسطين، وأن كليهما استخلص ضرورة دعوة ممثلين من الوكالة اليهودية للتداول معهم في الوسائل التي يجب القيام بها في سورية وباريس ولندن، والتي من شأنها إحداث تغيير إيجابي سريع وملموس في الوضع في فلسطين". شكر ساسون نسيب البكري على أقواله هذه، وقال بعد مداولة قصيرة بينهما: "لقد ذكر يوسف لنيادو في رسالته الموجهة إلينا أن لديكم معلومات تودون إبلاغنا بها، عن الدعاية الإيطالية والألمانية في سورية، وعن منظمات الثوار، وعن تهريب السلاح إلى فلسطين. وفي حديثه معي قال لي لنيادو إنكم معنيون بالتعاون معنا، بعدما استخلصتم بوضوح أن مصالح سورية توجب ذلك". وقد أيد لنيادو ما قاله ساسون، وأقر نسيب البكري بذلك. وقال في سياق سعيه لتعزيز مكانته ودوره، وأهمية المعلومات والخدمات التي بمقدوره تقديمها للوكالة اليهودية إنه "على استعداد لإجراء بحث جدي من أجل كشف كل هذه الأمور، وإنه على ثقة بأنه سيتلقى كل المساعدة المطلوبة من أصدقائه الذين كانوا قد شاركوا معه في الثورة السورية في عام 1925، والذين يقوم بعضهم بتهريب السلاح وتجنيد الثوار. وفي إمكانه، بواسطة أخيه مظهر البكري مدير شرطة دمشق، تجنيد جميع رجال الشرطة والمخبرين لتقصّي نشاطات الثوار الفلسطينيين في سورية. ويستطيع من خلال معرفته الكولونيل بانكه مدير عام الجندرمة السورية إدخال تغييرات أساسية في حراسة الحدود رغم أنف عادل العظمة، مدير قسم الداخلية". وأضاف نسيب البكري أنه "يعرف العلاقات القائمة بين عادل العظمة وأخيه نبيه، وبين الثوار الفلسطينيين، وادعى أن في إمكانه وقف هذه العلاقات بواسطة قادة الحكم في سورية. وله معارف وأصدقاء وأقارب في معظم البنوك في دمشق، وباستطاعته الاطلاع بواسطتهم على جميع المبالغ التي تصل من خارج سورية بأسماء الثوار الفلسطينيين أو بأسماء مؤيديهم وأصدقائهم في دمشق. كما يعرف أن محمد الأشمر يقف على رأس مهربي السلاح إلى فلسطين، وقد سمع قبل أسبوعين من الأشمر نفسه أنه هرّب إلى فلسطين خلال أسبوع واحد فقط 220 بندقية، وكمية كبيرة من الرصاص. وقد سافر محمد الأشمر هذا الأسبوع إلى العراق والحجاز"، وأن نسيب البكري "يعرف القائمين بأعماله، وبوسعه أن يعرف من خلال الحديث معهم، مرة أو مرتين، أسماء المهربين وطرق التهريب وأسماء الثوار الفلسطينيين المسؤولين عن التهريب"[31]. وفي ختام أقواله سأل نسيب البكري إلياهو ساسون عمّا إذا كانت الوكالة اليهودية على استعداد لـ "بحث كل هذه الأمور معه بجدية". أجاب إلياهو ساسون، وفق ما ذكره في تقريره، بأن البكري – في ما يبدو - لم يدرس المسألة بما فيه الكفاية، وأنه من الأفضل أن يدرسها ويحيط بها من جميع جوانبها وأن يعد، بناءً على ذلك، خطة ملموسة خلال أسبوع أو أسبوعين، ويقدمها للوكالة اليهودية. وهذه الخطة "نقبلها إذا وجدناها ملائمة لنا ونرفضها إذا لم تكن تتلاءم مع مصالحنا". واستوضح نسيب البكري عن "التكاليف"، أيطرحها في الخطة؟ فأبلغه ساسون أنه "ينبغي التطرق إلى تكاليف كل هذه الأمور لكي يكون كل شيء واضحًا ومعروفًا منذ البداية لمديري عند اتخاذه قراره النهائي في شأن الخطة". وأضاف أنه إذا ما قرر مديره الرفض لسبب من الأسباب فإنه ينبغي أن لا يؤثر ذلك في العلاقات الودية بين الطرفين. فردّ نسيب البكري مدّعيًا أن قبوله القيام بهذه المهمة لا يهدف إلى تقديم الخدمة للوكالة اليهودية فقط ولكن لسورية أيضًا. فهو وأصدقاؤه يقدّرون، كما ذكر، الخطر الذي يهدد سورية من جراء استمرار الثورة في فلسطين. وأضاف أنه ينبغي الاهتمام بأربعة موضوعات:

"أولًا، وقف الثورة في فلسطين.

ثانيًا، وقف الدعاية السامة ضد الصهيونية في الصحف السورية، وفي الخطب في المساجد، وفي الاجتماعات المختلفة في سورية.

ثالثًا، محاولة كسب ما يمكن كسبه من أصدقاء للوكالة اليهودية من بين صفوف الشعب السوري، لا سيما من بين صفوف قادته.

31 المرجع نفسه.



رابعًا، محاولة إيجاد حل ملائم للقضية الفلسطينية"[32].

وقال نسيب البكري إنه على استعداد أن يهتم بمعالجة الموضوع الأول، وأن الكتلة الوطنية قد تقوم بمعالجة الموضوع الرابع، بينما على الوكالة اليهودية متابعة الموضوعين الثاني والثالث ومعالجتهما، بمساعدته هو ومساعدة أصدقائه. وقبل نهاية الاجتماع التزم البكري تقديم خطته خلال عشرة أيام، ويمليها على يوسف لنيادو لينقلها إلى الوكالة اليهودية. وفي ختام الاجتماع أبلغ البكري ضيفه ساسون أن الحكومة السورية تقترح عليه وظيفة محافظ دمشق تعويضًا له عن استقالته من منصب محافظ جبل العرب[33].

وبعد نحو أسبوعين أرسل البكري اقتراحه، وقد شمل الاقتراح بنودًا أساسية التزم البكري السعيَ لتحقيقها وهي: وقف الدعاية ضد الصهيونية في الصحافة وفي المساجد، ومنع التحاق السوريين بالثورة في فلسطين، منع دخول ثوار فلسطينيين إلى سورية، ووقف تجارة السلاح في دمشق، ومراقبة الطرق المؤدية إلى فلسطين وحراستها، وتشديد الرقابة على محطات الحدود[34].

جهاز مخابرات الوكالة اليهودية على استعداد الدفع للبكري بسخاء ولكن بشروط

في 24 شباط/ فبراير 1938 بحث قادة القسم العربي (جهاز المخابرات) التابع للدائرة السياسية في الوكالة اليهودية في اقتراح نسيب البكري وكيفية التعاطي معه. كان ساسون وبقية قادة جهاز المخابرات يعلمون، من خلال يوسف لنيادو، أن نسيب البكري يطلب مبلغًا ماليًا كبيرًا مقابل تعامله مع الوكالة. وكانت ميزانية جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية متواضعة في تلك المدة. إضافةً إلى أن الاقتراحات التي قدمها البكري للوكالة اليهودية كانت عامة، وكان من الصعب تحقق الوكالة اليهودية من قدرته فعلًا على تنفيذها. في ضوء ذلك، قرر قادة جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية، وبخاصّةٍ أن الوضع الأمني لليشوف قد تفاقم من جراء تصاعد عمليات الثوار الفلسطينيين، الاستجابةَ لاقتراح نسيب البكري، وتقديم المال إليه مقابل تعاونه مع الوكالة اليهودية؛ ولكن تقرر في الوقت نفسه إبلاغ البكري بأن اقتراحه عامٌّ وليس وافيًا، وأنه لا يمكن التحقق من مدى تنفيذه، وأن الوكالة اليهودية معنية بالعمليات والنشاطات التي تكون نتائجها واضحة، وأنها مستعدة لدفع المال فقط مقابل الأعمال التي تستطيع التحقق من أنها نُفِّذت بالفعل. وتقرر كذلك في هذا الاجتماع أن المعلومات والقضايا المهمة والملحة للوكالة اليهودية هي: "المعلومات التفصيلية عن حالة الثوار الفلسطينيين في سورية، وعن وضعهم التنظيمي، والحصول سلفًا على معلومات عن دخول مجموعات الثوار ومهربي السلاح من سورية إلى فلسطين، لكي يكون ممكنًا اتخاذ الإجراءات مسبقًا لإلقاء القبض عليهم".

أما المبلغ المالي الذي سيدفعه جهاز المخابرات التابع للدائرة السياسية للوكالة اليهودية، فقد تقرر في هذا الاجتماع أن جهاز المخابرات مستعد ليدفع لنسيب البكري بسخاء، ويخصص له 500 جنيه فلسطيني بل أكثر من ذلك، بعد أن يتم التيقن من جدوى عمله، شريطة أن لا يدفع له سلفًا، وأنه ينبغي في الوقت الحاضر تخصيص 150 إلى 200 جنيه فلسطيني فقط[35]. وتقرر أيضًا أن يسافر ريؤوفين شيلواح مع إلياهو ساسون إلى دمشق للاجتماع مع البكري.

32 المرجع نفسه.

33 المرجع نفسه.

34 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون وريؤوفين زاسلني إلى موشيه شرتوك من القدس، 1938/3/4، ملف S25/22211.

35 المرجع نفسه.

وفي 27 شباط/ فبراير 1938 اجتمع ساسون وشيلواح مع البكري في بيته في دمشق، وحضر يوسف لنيادو هذا الاجتماع الذي استمر ساعتين. وأبلغ ساسون وشيلواح في هذا الاجتماع البكري أن الوكالة على استعداد دفع المال مقابل الأعمال التي يقوم بها فقط، والتي يمكن التحقق من حدوثها. فوافق البكري على ذلك وسألهما عن الأعمال التي يريدان أن يقوم بها، فطلبا منه ثلاثة أمور:

"أولًا، تقرير شامل ومفصل عن نشاطات الثوار الفلسطينيين؛ علاقاتهم وخططهم ومصادرهم المالية... إلخ.

ثانيًا، المعلومات التي يمكننا استعمالها للطلب من السلطات الفرنسية إبعاد أشخاص فلسطينيين من دمشق وبيروت، كما فعلت مع معين الماضي.

ثالثًا، معلومات واضحة عن مواعيد تهريب مجموعات الثوار والأسلحة إلى فلسطين من أجل القيام بالاستعدادات لإلقاء القبض عليهم".

وشدد ساسون وشيلواح في حديثهما مع البكري على أن البند الثالث هو البند الأكثر أهمية في نظر الوكالة اليهودية، وأن الوكالة على استعداد لدفع المال بسخاء، مقابل تحقيق ما ورد في هذا البند بالذات[36]. ودار الحديث في هذا الاجتماع عن الوسائل التي سيستعملها البكري في جمعه للمعلومات المطلوبة، فأشار البكري إلى علاقاته المتشعبة بالنخب والدوائر المختلفة في سورية، ولا سيّما الذين شاركهم في الثورات السورية ضد فرنسا، والذين يقوم البعض منهم بدعم الثورة في فلسطين. وقال أيضًا إنه على يقين بأن أخاه مدير شرطة دمشق سيضع الشرطة تحت تصرفه. وأضاف البكري أنه يتمتع بعلاقات قوية بالحكومة السورية؛ لكونه قياديًا مهمًّا في الكتلة الوطنية، وأنه سيستعمل هذه العلاقات عند الضرورة، وبخاصةٍ أن الحكومة السورية، وفق ما ذكر، لا تؤيد استمرار الثورة في فلسطين. وفي ختام الاجتماع سأله إلياهو ساسون عن المبلغ الذي يطلبه مقابل إنجازه المهمات الثلاث المشار إليها، فأجاب بأنه سيفكر في الأمر مليًا، وسيخبرهما بواسطة يوسف لنيادو بعد عدة ساعات عن المبلغ المطلوب. وبالفعل، نقل لنيادو بعد عدة ساعات جواب نسيب البكري إلى ساسون وشيلواح اللذين كانا ينتظرانه في أحد فنادق دمشق. وقد طلب البكري ألف جنيه فلسطيني من أجل القيام الكامل بالمهمّات التي كلف القيام بها، تُدفع له على خمس دفعات. عدّ ساسون وشيلواح هذا المبلغ مرتفعًا جدًا ورفضاه، وبعد أخذ وردٍّ بينهما وبين نسيب البكري ووساطة يوسف لنيادو جرى الاتفاق في 28 شباط/ فبراير 1938 على أن يتسلم نسيب البكري من الوكالة اليهودية 50 جنيهًا فلسطينيًّا مع بداية عمله، و50 جنيهًا فلسطينيًّا تدفع له بعد تقديمه التقرير المفصل عن الثوار الفلسطينيين في سورية، و50 جنيهًا فلسطينيًا تدفع له بعد أن يأتي بمعلومات دقيقة عن العديد من قادة الثوار الفلسطينيين، و50 جنيهًا فلسطينيًا تدفع له بعد أن يقدم معلومات عن مجموعات مسلحة ومهربي أسلحة تقود إلى إلقاء القبض على واحدة منها عند دخولها من سورية إلى فلسطين. واتفق ساسون وشيلواح مع يوسف لنيادو على أن يتابع هو عمل البكري، وأن يكون هو حلقة الوصل بين البكري والوكالة، واتفقا على الترتيبات المختلفة التي يقوم وفقها لنيادو بنقل المعلومات والرسائل من البكري إلى مقر الدائرة السياسية للوكالة اليهودية في القدس.

أولى ساسون وشيلواح نجاحهما في تجنيد نسيب البكري جاسوسًا لمصلحة الوكالة اليهودية أهمية كبيرة، واقترحا في تقريرهما الذي أرسلاه إلى رئيس الدائرة السياسية موشيه شرتوك أن يغادر أحدهما القدس قريبًا إلى دمشق، ويمكث فيها عدة أسابيع من أجل متابعة نشاط البكري عن قرب. فلقد كان لنيادو الذي كان مخلصًا في عمله لمصلحة الوكالة اليهودية كبيرًا في السن، ويعاني المرض. أما عميل الوكالة اليهودية الدكتور يوسف بينتو فلم يكن لديه الوقت الكافي لمتابعة نسيب البكري لانهماكه في عمله، وأما عميل الوكالة اليهودية دافيد لوزيه فلم يكن مقبولًا عند نسيب البكري؛ إذ كانت علاقته سيئة به في تلك المدة.

36 المرجع نفسه.



لم يكد يمر أسبوع على طلب ساسون وشيلواح من موشيه شرتوك أن يسافر أحدهما إلى دمشق ليتابع مباشرة وعن قرب عمل نسيب البكري، حتى وصل ساسون إلى دمشق في 10 آذار/ مارس 1938، ليجد لنيادو في انتظاره، ليخبره فور وصوله أن البكري يعمل بهمة وبجهد، وأنه جنّد ثلاثين رجلًا وكلفهم بمهمات عديدة، شملت المراقبة، وجمع المعلومات عن الثوار الفلسطينيين، وعن مهربي السلاح من سورية إلى فلسطين، وعن طرق التهريب[37]. وأخبره كذلك بأن مدير شرطة دمشق مظهر البكري وضع تحت تصرف شقيقه نسيب البكري عشرين مخبرًا لجمع المعلومات، ولتحقيق المهمّات المنوطة به. وقد أعطى إلياهو ساسون 50 جنيهًا فلسطينيًا ليوسف لنيادو ليوصلها إلى نسيب البكري فورًا، وطلب منه تحديد موعد عاجل له معه. وأخبر يوسف لنيادو إلياهو ساسون بالمعلومات التي كان قد سلمه إياها نسيب البكري في اليوم السابق، وشملت ما يلي:

تسلّم عزة دروزة قبل أربعة أيام من نبيه العظمة مبلغ 8000 ليرة سورية من الأموال المودعة لديه، من أجل تغطية مصروفات بعثة ستسافر في الأيام القليلة المقبلة إلى منطقة كردستان في تركيا لشراء السلاح.

زار حسين محمود العلي، من قرية طوبا الواقعة قرب صفد، دمشق في الأسبوع الماضي، وحصل على كمية كبيرة من البنادق والرصاص من دروزة وأوصلها إلى فلسطين، وتعهد بمهاجمة المستوطنات اليهودية القريبة من قريته.

زار نسيب البكري البارحة محمد الأشمر وهنأه بسلامة عودته من الحجاز. وتحدث البكري والأشمر عن الثورة في فلسطين. وتحدث الأشمر عن المشاورات التي أجراها في بيروت مع المفتي ومساعديه وعن الدعوة التي تلقاها للعمل بجدية في تنظيم الثوار في دمشق. ويعد نسيب البكري بضبط الأشمر وكسبه إلى جانبه.

وصل في الأسبوع الماضي الكثير من [الثوار] الجرحى إلى دمشق. وقد نظم موسى حاج حسين إقامتهم في دمشق في بيوت خاصة، وعين لهم أطباء للاعتناء بهم. وبذل الجهد لمعرفة أسماء الجرحى وعناوين البيوت.

وفق الشائعات، جرى تهريب مجموعات مسلحة كبيرة من الثوار في المدة الأخيرة إلى فلسطين عبر حدود لبنان وسورية، والذين يتجمعون بالقرب من عكا وبيسان وصفد. لا تراقب السلطات السورية الثوار الفلسطينيين بجدية لأنها مشغولة في شؤونها الداخلية. ولا تقوم السلطات الفرنسية بضغط يُذكر على السلطات السورية في هذا الأمر، وهناك حاجة إلى عمل جدي في باريس في هذا الشأن.

اتخذت الحكومة السورية قرارًا لمنع جمع التبرعات في سورية لمصلحة أي مشروع غير سوري. وهدف هذا القرار منع جمع التبرعات لمصلحة الثورة في فلسطين[38].

تقرير نسيب البكري الشامل عن الثوار الفلسطينيين

تابع إلياهو ساسون عن كثب نشاط نسيب البكري، وكثف لقاءاته به. وفي 18 آذار/ مارس 1938 أرسل ساسون إلى موشيه شرتوك تقريرًا شاملًا ومفصلًا عن الثوار الفلسطينيين وحركتهم من سورية ولبنان إلى فلسطين، وعن تهريب السلاح إلى فلسطين ومصادره، وعن كبار السوريين المرتبطين بالثورة، استنادًا إلى المعلومات التي حصل عليها من نسيب البكري، وقد شمل التقرير الآتي[39]:

- قائمة بأسماء 26 فلسطينيًا يقودون الثورة في فلسطين.

37 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون من دمشق إلى موشيه شرتوك، 1938/3/10، ملف S25/22211.

38 المرجع نفسه.

39 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/3/18، ملف S25/4550.

- قائمة بأسماء 12 ثائرًا يتنقلون باستمرار بين سورية ولبنان وفلسطين للوصل بين قيادة الثورة في دمشق وبيروت والثوار في فلسطين.
- اسم مصور كان يرافق الثوار في معاركهم وعملياتهم في فلسطين ويرسل صورهم إلى الصحف العربية.
- قائمة بأسماء ستة ثوار كانوا يتنقلون ويوصلون ما بين مواقع الثوار في فلسطين وأنصار المفتي الحاج أمين الحسيني في القدس.
- قائمة بأسماء سبعة رجال من سورية ولبنان كانوا يشترون السلاح للثوار.
- قائمة بأسماء تسعة رجال يهربون السلاح من سورية إلى فلسطين.
- اسمَيْ سائقين اثنين من دمشق يهربان السلاح بسيارتيهما إلى فلسطين.
- قائمة بأسماء المدن والمناطق التي يشتري الثوار منها السلاح، وشملت دمشق وبيروت وحلب والإسكندرونة وكردستان والعراق واليونان وألمانيا، ومن الفرنسيين في سورية.
- قائمة تضم أسماء عشرة طرق يسلكها الذين ينقلون السلاح من سورية ولبنان إلى فلسطين.
- قائمة بأسماء 12 رجلًا يعملون في استقطاب الثوار وتجنيدهم ونقلهم إلى فلسطين.
- قائمة بأسماء تسعة من كبار القادة والموظفين السوريين الذين يدعمون الثورة في فلسطين، ويساعدون في نقل الثوار والسلاح من سورية إلى فلسطين، من بينهم منير الريس وعادل العظمة وفخري البارودي.
- قائمة بأسماء 13 رجلًا يقومون بالاتصال والتنسيق بين الثوار الفلسطينيين والقنصليتين الألمانية والإيطالية في دمشق.
- قائمة بأسماء سبعة رجال يديرون الدعاية لمصلحة الفلسطينيين.
- قائمة بأسماء 15 شخصية قيادية سورية ولبنانية تدعم المفتي الحاج أمين الحسيني.
- قائمة بأسماء قيادة الثورة الفلسطينية في سورية، مكونة من عشرة أعضاء، مع تفصيل عن مهمات كل منهم[40].

ساسون يمكث في دمشق معظم شهر آذار لمتابعة عمل البكري

مكث إلياهو ساسون معظم آذار/ مارس 1938 في دمشق وبيروت لجمع المعلومات ولمتابعة نشاطات العديد من عملاء الوكالة اليهودية، ولا سيّما نشاط نسيب البكري. وفي هذا السياق اجتمع ساسون بنسيب البكري في 29 آذار/ مارس 1938 في بيت يوسف لنيادو في دمشق، واستمر هذا الاجتماع ثلاث ساعات، قدّم خلالها البكري عرضًا مفصلًا عن الأوضاع السياسية في سورية، وعن نشاطه التجسسي لمصلحة الوكالة اليهودية. وقدم ساسون في أعقاب هذا الاجتماع تقريرين إلى موشيه شرتوك؛ أولهما سياسي، وثانيهما أمني.

الجانب السياسي

قدم نسيب البكري في هذا الاجتماع شرحًا وافيًا ومفصلًا عن الأوضاع السياسية في سورية، وعما يدور في داخل الكتلة الوطنية، وذكر أن رئيس الحكومة السورية جميل مردم نجح في حل الصراع الذي كان محتدمًا في الحكومة السورية والكتلة الوطنية، وأن قادة الكتلة الوطنية وافقوا على اقتراح جميل مردم أن يقتصر عدد الوزراء في الحكومة السورية على ثلاثة وزراء بمن فيهم رئيس الحكومة، إلى أن يصدق البرلمان الفرنسي على الاتفاقية الفرنسية – السورية. واستعرض نسيب البكري التقرير المفصل الذي قدمه جميل مردم

40 المرجع نفسه.



لقيادة الكتلة الوطنية عن سير المفاوضات مع فرنسا، ثم نقل إلى ساسون ما تداوله قادة الكتلة الوطنية عن الوضع الإقليمي والدولي، وأشار إلى خشية جميل مردم من أن تقوم تركيا باحتلال أجزاء كبيرة من شمال سورية (الإسكندرونة وحلب والجزيرة ودير الزور) إذا نشبت حرب عالمية أو حرب بين سورية وتركيا. وكذلك أبلغه عن الخشية التي عبّر عنها قادة الكتلة الوطنية في هذا الاجتماع من أن تتفق بريطانيا مع فرنسا وتركيا على تقسيم سورية، فتحتل تركيا بموجبه شمال سورية، في حين يجري ضم جنوب سورية إلى شرق الأردن وفلسطين تحت الاحتلال البريطاني، أما لبنان فيبقى تحت الاحتلال الفرنسي. وتقرر في هذا الاجتماع أن يتبع جميل مردم سياسة ودية تجاه بريطانيا، وأن يستمر في التشاور حول ذلك مع قادة الكتلة الوطنية[41].

إلى جانب ذلك، أخبر نسيب البكري إلياهو ساسون عما دار في اجتماع قيادة الكتلة مع نوري السعيد وأنه جرى التطرق إلى الوضع الدولي المتوتر، والخشية من اندلاع حرب عالمية، وإلى الأخطار المحدقة بالبلاد العربية، وخاصة بالعراق وسورية، وإلى ضرورة العمل المشترك بين الدول العربية في التصدي بحزم للدعاية الألمانية والإيطالية والتركية في سورية والعراق، والوقوف بوضوح إلى جانب بريطانيا. وتحدث نوري السعيد، وفق ما ذكره البكري لساسون، عن ضرورة وقف الثورة في فلسطين، وضرورة اتخاذ موقف مؤيد لبريطانيا وفرنسا، وقال نوري السعيد لقادة الكتلة الوطنية إنه لا توجد لديه أي خطة جديدة لحل القضية الفلسطينية. وتطرق نوري إلى ما جرى في اجتماعه باللورد لويد مؤخرًا، وقال إن هذا الاجتماع كان مهمًا، وإن اللورد لويد وضح له أن بريطانيا ستقف إلى جانب فرنسا، وأنها ستتوصل إلى اتفاق معها في شأن مجمل الخلافات العالقة بين الدولتين، وأن اللورد لويد Lord Lioyd قال له إنه يجب على العرب مساعدة بريطانيا بكل طاقاتهم لتحقيق أهدافها، إذا كانوا يرغبون في الحفاظ على حدود بلادهم الحالية.

وأخبر نسيب البكري في عرضه السياسي أن الكتلة الوطنية والحكومة السورية قررتا ضبط الوضع الداخلي في سورية، والتصرف بحزم تجاه المعارضة، وأن الكتلة الوطنية ستقوم في هذا السياق بتعزيز نشاطها وإنشاء فروع لها في مختلف الأحياء في المدن السورية، وأنها ستسعى بالتعاون مع الحكومة السورية لضبط الصحافة، ومراقبة نشاطات مكتب الدعاية والنشر التابع لفخري البارودي، وأنها ستعمل على إمداد سورية بكميات كبيرة من السلاح على نحو رسمي وغير رسمي. وأشار ساسون في ختام تقريره إلى أن "نسيب البكري حلّفني أن أحافظ بشدة على سرية كل أقواله"[42].

ذكر إلياهو ساسون في تقريره الأمني أن البكري قال له إنه يأمل أن "ينجح اليهود في إلقاء القبض على العصابة المكونة من 120 مسلحًا التي كان قد أخبرنا عنها قبل ثلاثة أيام؛ لكي نتأكد أنه لا يجلس مكتوف اليدين، ولكي نقدر أعماله"[43]. وذكر ساسون في تقريره أيضًا أنه حاول تشجيع نسيب البكري في التقرب من المفتي الحاج أمين الحسيني وقادة الثوار الفلسطينيين في دمشق وبيروت؛ لكي يتمكن من الاطلاع على ما يدور عندهم. لكن نسيب البكري الذي لم تكن تربطه علاقة بالمفتي قال لساسون إنه يخشى أن تحوم الشكوك حوله إذا ما تقرب من المفتي ورجاله. وطلب من ساسون ألا يضغط عليه في هذا الأمر، وأن يتركه يعمل لمصلحة الوكالة اليهودية وفق رؤيته ووفق الأوضاع السياسية والاجتماعية في سورية، وأن "نثق في أنه يعمل بأمانة وإخلاص". وأضاف نسيب البكري أنه "من المستحيل أن يتم في شهر واحد، وخاصة في صفوف شعب محرَّض ومتعصب، هدم ما بناه الحاج أمين الحسيني ومؤيدوه في سورية والدول العربية طوال السنين الماضية". وأضاف أنه يعمل على تعزيز مكانته وزيادة تأثيره في الحكومة السورية وفي الكتلة الوطنية والبرلمان السوري وعامة الشعب السوري؛ لكي يستطيع بعد شهر أو شهرين الحديث علانية عن الأضرار الاقتصادية التي تلحق بسورية من جراء استمرار الثورة في فلسطين، وعن الأضرار السياسية التي تصيبها من جراء وجود الثوار الفلسطينيين في سورية وسياستهم المعادية لبريطانيا.

41 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك من دمشق، 1938/3/29، ملف S25/10103.

42 المرجع نفسه.

43 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون الذي أرسله إلى موشيه شرتوك عن اجتماعه مع نسيب البكري في 1938/3/29، 1938/3/30، ملفS25/10103.

وأخبر البكري ساسون في هذا الاجتماع أنه علم من مصدر حكومي سوري موثوق أن شكري القوّتلي تحدث مع الملك عبد العزيز بن سعود عن ضرورة قيام السعودية وسورية بدعم الثورة في فلسطين. وقال البكري إنه سيزور شكري القوّتلي في أقرب فرصة، وسيناقش معه جديًا هذا الموضوع، وسيناقش علاقته مع قادة الثوار الفلسطينيين. وفي هذا السياق قال البكري إن في الحكومة السورية وقيادة الكتلة الوطنية السورية أصدقاء وأعداء للصهيونية، وعدد أعداء الصهيونية في قيادة الكتلة الوطنية أكثر من أصدقائها، ويُعَدُّ شكري القوّتلي من أعداء الصهيونية، لكن جميل مردم يُعَدّ من أصدقائها. وفي نهاية الاجتماع استجاب البكري إلى طلب ساسون في أن يقوم البكري بدعوة فخري البارودي من أجل التجسس عليه وعلى نشاطاته، والحصول منه على معلومات عن زيارته الأخيرة إلى العراق والكويت، وعن المهمة الحالية لأكرم زعيتر في بغداد. واختتم ساسون تقريره إلى موشيه شرتوك بجملة لا تخلو من التبجح والاعتزاز بما حققه بقوله: "كان طلب نسيب البكري الوحيد أن أزوره في أوقات متقاربة"[44].

محاولة تجنيد محمد الأشمر

اقترح عميل الوكالة اليهودية في دمشق عبد الله عبود[45] في تقرير أرسله إلى إلياهو ساسون في تشرين الثاني/ نوفمبر 1937، أن تقوم الوكالة اليهودية بتجنيد محمد الأشمر للعمل لمصلحتها. وأشار عبد الله عبود في هذا التقرير إلى أنه اجتمع مع محمد الأشمر وأنه يعتقد أنه في إمكان الوكالة اليهودية "شراؤه"[46]. اهتم قادة الوكالة اليهودية بتقرير عبد الله عبود بسبب مكانة محمد الأشمر ودوره في النضال الوطني السوري والفلسطيني؛ فقد كان محمد الأشمر (1892–1960) أحد قادة الثورة السورية في عام 1925، والتحق بالثورة الفلسطينية، ودخل فلسطين في آب/ أغسطس 1936، على رأس مجموعة كبيرة من الثوار السوريين، عن طريق شرق الأردن، وانضم إلى الثوار العرب الذين دخلوا فلسطين حينئذ بقيادة فوزي القاوقجي. وبعد حصوله على موافقة موشيه شرتوك رئيس الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية، طلب ساسون من البكري تجنيد محمد الأشمر للعمل لمصلحة الوكالة اليهودية. بيد أن البكري كان حذرًا، ورفض أن يقوم هو بهذا الأمر لأنه لا يستطيع المبادرة ومكاشفة محمد الأشمر في شأن "بيع نفسه لليهود". واقترح على ساسون أن يقوم بهذه المهمة يوسف لنيادو، وإذا ما نجح لنيادو في تجنيد الأشمر للعمل لمصلحة الوكالة اليهودية فإن البكري يتسلمه ليعملا معًا[47].

وأخبر البكري ساسون أنه - أي نسيب البكري- تحدث مع الأشمر في لقائه الأخير به عن ضرورة وقف دعم السوريين للثورة الفلسطينية؛ وأنه شرح له مدى قوة نفوذ اليهود في فرنسا، وأن في إمكانهم إيذاء سورية والضغط على رئيس وزراء فرنسا اليهودي يهودا بلوم، وعلى حزبه الذي يوجد فيه الكثير من اليهود، وتأجيل التصديق على الاتفاقية بين سورية وفرنسا. وقد استمع محمد الأشمر باهتمام لما ذكره البكري وصدّقه، بحسب قول البكري، ووعد بالتحدث في هذا الأمر مع رجاله. وقال الأشمر للبكري إن قادة الثورة الفلسطينية في سورية يطلبون منه بإلحاح دعم الثورة الفلسطينية بالسلاح والمتطوعين، ولكنه يؤجل الموضوع أسبوعًا فأسبوعًا، وإن المعارضة السورية بقيادة الدكتور عبد الرحمن شهبندر تطالبه بالتفرغ فقط لقضايا سورية[48].

اجتمع يوسف لنيادو، بطلب من ساسون، بمحمد الأشمر مرتين لمحاولة تجنيده للعمل لمصلحة الوكالة اليهودية. وأعرب الأشمر خلال هذين الاجتماعين عن استعداده لمساعدة الوكالة في وضع حد للثورة في فلسطين بكل الوسائل التي بحوزته. فهو من ناحية،

---

44 المرجع نفسه.

45 كان عبد الله عبود أحد أهم عملاء الوكالة اليهودية في سورية. بدأ تعامله مع الوكالة اليهودية في عام 1935 واستمر في تعامله معها بلا انقطاع حتى عام 1948، للمزيد انظر: محارب، "المفاوضات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية في سورية".

46 الأرشيف الصهيوني المركزي، رسالة إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1937/11/16، ملف S25/5569.

47 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون الذي أرسله إلى موشيه شرتوك عن اجتماعه بنسيب البكري في 1938/3/29، 1938/3/30، ملفS25/10103.

48 المرجع نفسه.

يستطيع التأثير في الدمشقيين الذين يقومون بتجنيد الثوار وتهريب السلاح؛ ليتوقفوا عن ذلك، وهو من ناحية أخرى، يستطيع إعطاء معلومات عن منظمات الثوار وعن فعالياتهم وطرق دخولهم إلى فلسطين، ومعلومات تقود إلى إلقاء القبض عليهم. لم يتطرق لنيادو والأشمر إلى الحديث عن المبلغ المالي الذي سيتقاضاه الأشمر مقابل الخدمات التي سيقدمها للوكالة اليهودية. فقد كان محمد الأشمر معنيًا أساسًا بإقامة علاقات سياسية بها؛ إذ طلب من لنيادو ترتيب اجتماع له بممثل رسمي للوكالة. كانت الوكالة في تلك المدة تجري اتصالات غير رسمية بالكتلة الوطنية السورية، ولم ترغب في أن تجري في الوقت نفسه اتصالات بمحمد الأشمر المعروف بانتمائه إلى "المعارضة" السورية الشهبندرية التي كانت خصمًا للكتلة الوطنية. ومن ناحية أخرى كانت الوكالة اليهودية لا تريد تضييع هذه الفرصة الثمينة، فرصة الاتصال بمحمد الأشمر، ولا سيما أنه اقترح تقديم خدمات مهمة للوكالة اليهودية في شأن وقف الثورة في فلسطين. وكان الحل الذي توصلت إليه الوكالة إرسال آبا حوشي (Abba Hushi 1898–1969) إلى دمشق للاجتماع بمحمد الأشمر. لم يكن حوشي موظفًا رسميًا في الوكالة اليهودية، ولكنه كان قد اكتسب خبرة واسعة في التعامل مع العرب واستقطابهم وتجنيد بعضهم للعمل لمصلحة الصهيونية، من خلال نشاطه في الهستدروت، واختصاصه بمتابعة علاقات الوكالة اليهودية بالعرب الدروز في جبل العرب بسورية. ولكن قبل التطرق إلى اجتماع آبا حوشي بمحمد الأشمر المنتمي إلى المعارضة السورية، من الضروري معالجة علاقات الوكالة اليهودية بالمعارضة السورية في تلك المدة التي كان يقودها الدكتور عبد الرحمن الشهبندر.

علاقة الوكالة اليهودية بالمعارضة الشهبندرية

أجرى الدكتور عبد الرحمن الشهبندر الكثير من الاجتماعات مع قادة الحركة الصهيونية والعديد من كوادرها قبل ثورة 1936-1939 وأثناءها، في كل من مصر وسورية وأوروبا.

ولد الدكتور عبد الرحمن الشهبندر (1879-1940) في دمشق وتلقى علومه الابتدائية والثانوية فيها. ودرس الطب في الكلية السورية البروتستانتية في بيروت التي أصبحت تعرف منذ عام 1921 باسم الجامعة الأميركية ببيروت. لم تكن عائلة الشهبندر تنتمي إلى الطبقة العليا الأرستقراطية الدمشقية، بيد أن الدكتور عبد الرحمن تزوج من أخت نزيه المؤيد العظم، ابنة تقي الدين بك العظم، فساهم ذلك في فتح آفاق أمام نشاط عبد الرحمن الشهبندر السياسي، وفي تحسين دخله أيضًا؛ إذ كان يحصل على دخل من أراضي زوجته، إلى جانب دخله من بعض الأملاك التي ورثها[49]. وقد شغل الدكتور الشهبندر منصب وزير الخارجية في الحكومة السورية التي شكلها هاشم الأتاسي في أيار/ مايو 1920. وأسس الدكتور الشهبندر حزب الشعب في عام 1925، وانضم إلى الثورة السورية التي اندلعت في العام نفسه، وأصبح أحد أبرز قادتها السياسيين. وبعد قمع القوات الفرنسية للثورة السورية سافر الدكتور الشهبندر إلى العراق، ومن ثم إلى مصر التي مكث فيها نحو عشرة أعوام.

وكان الدكتور الشهبندر مواليًا جدًا للهاشميين ولبريطانيا، فقد أقام علاقات متينة بالأمير عبد الله وبالضباط السياسيين البريطانيين في "المكتب العربي"[50]. وعاد الشهبندر إلى سورية في 14 أيار/ مايو 1937، حيث استقبل استقبالًا شعبيًا ورسميًا واسعًا[51].

49 فيليب خوري، ص 152.

50 المرجع نفسه، ص 269.

51 نصوح بابيل، **صحافة وسياسة: سورية في القرن العشرين**، ط 2 (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2001)، ص 114-115.

منذ عودته إلى سورية وحتى اغتياله في تموز/ يوليو 1940، نقد الشهبندر الكتلة الوطنية والحكومة السورية نقدًا لاذعًا، وشن ضدهما حملة مستمرة، واستعمل في مقارعته لهما جملة من القضايا كان أهمها[52]:

رفض المعاهدة السورية الفرنسية. ولهذا، دأب على مهاجمة الكتلة الوطنية والحكومة السورية بشدة لتوقيعها على المعاهدة السورية - الفرنسية.

طرح قضية لواء الإسكندرونة الذي احتلته تركيا حينئذ كقضية سورية المركزية، وانتقد بشدة موقف الكتلة الوطنية والحكومة السورية تجاه هذه المسألة.

سعى، ولا سيّما بعد عودته إلى سورية، لاستعمال القضية الفلسطينية، والمفاوضات التي قام بها هو وجماعته في المعارضة السورية، مع الوكالة اليهودية، لخدمة مصالحه ومصالح المعارضة السورية ضد الكتلة الوطنية والحكومة السورية. فقد جاءت اجتماعاته واجتماعات العديد من قادة المعارضة الشهبندرية بالوكالة اليهودية أثناء اشتداد الصراع بين الكتلة الوطنية والمعارضة الشهبندرية، ولا سيما في 1938، مثل اجتماعات نزيه المؤيد ومحمد الأشمر ونصوح بابيل بالوكالة اليهودية، لخدمة هذا الغرض بالذات كما سنرى بعد قليل.

لقد أجرى الدكتور الشهبندر سلسلة من الاجتماعات بقادة الوكالة اليهودية قبل ثورة 1936-1939 الفلسطينية وأثناءها، في كل من مصر وسورية وأوروبا. واجتمع في هذا السياق بحاييم وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية، وموشيه شرتوك رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية، ودوف يوسف (بيرنارد جوزيف 1899-1980) نائب رئيس الدائرة السياسية للوكالة اليهودية، وإلياهو ساسون. وأقام عبد الرحمن الشهبندر علاقات قوية بناحوم فيلنسكي[53] رئيس "وكالة الشرق" وعميل الوكالة اليهودية في القاهرة، و"اجتمع به مرات لا تحصى"[54]. وتمحورت اجتماعات عبد الرحمن الشهبندر بقادة الوكالة اليهودية وناشطيها، والتي كان يبادر هو إلى عقدها، غالبًا حول القضية الفلسطينية، وحول إمكان التوصل إلى اتفاق عربي - يهودي صهيوني شامل.

وطرح الشهبندر خلال هذه الاجتماعات عدة تصورات لإيجاد حل للقضية الفلسطينية التي لم تلتزم المطالب الفلسطينية الأساسية، وفي مقدمتها وقف الهجرة اليهودية وقفًا تامًا واستقلال فلسطين. واستندت تصورات الشهبندر لحل القضية الفلسطينية إلى قبوله هجرة اليهود إلى فلسطين، شريطة أن يبقى عدد اليهود في فلسطين أقل من عدد العرب فيها. وذكر موشيه شرتوك في مذكراته أن المحادثات التي أجراها الشهبندر مع الوكالة اليهودية لم تؤد إلى نتائج ملموسة، لأن الشهبندر الذي كان يقوم في البداية بدور الوسيط، وفق ما ذكر شرتوك، لم ينجح في أن يأتي بالطرف العربي الفلسطيني للتفاوض مع الوكالة اليهودية. ويضيف شرتوك أنه عندما بدأ عبد الرحمن الشهبندر نفسه بالتفاوض مع قادة الوكالة اليهودية، وأساسًا عن طريق ناحوم فيلنسكي، في شأن اتفاق عربي - يهودي صهيوني، اتضح أن الفجوة بين موقفه وموقف الوكالة اليهودية كانت لا تزال واسعة، وأن موقف الشهبندر – على الرغم من قبوله بالهجرة اليهودية إلى فلسطين شريطة أن يظل عدد اليهود في فلسطين أقل من عدد العرب فيها - لا يمكنه أن يشكل أرضية للمفاوضات بالنسبة إلى الوكالة اليهودية[55]. وأشار شرتوك إلى أن المفاوضات بين الشهبندر وفيلنسكي توقفت عندما وصلت إلى هذه النقطة. فحاول الشهبندر

52 في مقارعته للكتلة الوطنية قال عبد الحمن الشهبندر إنه من الكتلة الوطنية ولكنه ليس من حزب الكتلة الوطنية، ووضح ذلك بقوله: "أنا من الكتلة الوطنية المستعدة لمد يد المصافحة لكل رجل نافع في البلاد فتجذبه إلى ساحة العمل، والتي لا تبقي رجلًا صالحًا خارج الحظيرة الوطنية، وأنا عدو حزب الكتلة الوطنية، عدو شديد الوطأة، وستعلمون شدة وطأتي إذا كانت حزبية الكتلة تمنع الأمة من أن تجمع كلمتها على صعيد واحد"، للمزيد انظر: نصوح بابيل، ص 117-118.

53 أنشأ ناحوم فيلنسكي عميل الوكالة اليهودية في مصر وبتكليف من الوكالة اليهودية، وكالة أنباء في القاهرة أطلق عليها اسم "وكالة الشرق - شركة تلغرافية لإذاعة الأنباء السياسية والاقتصادية والمالية"، وقام بتسجيلها رسميًا في القاهرة. وهدفت الوكالة اليهودية من تأسيس هذه الوكالة إلى اختراق الصحف العربية والتأثير في الرأي العام العربي بما يخدم الأهداف الصهيونية. للمزيد، انظر: محمود محارب، "المقالات الصهيونية المدسوسة في الصحف اللبنانية والسورية (1936-1939)"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 78 (ربيع 2009).

54 موشيه شاريت، مج 3، ص 10.

55 المرجع نفسه.



الاجتماع بحاييم وايزمان في أوروبا بيد أنه لم ينجح في ذلك. وأشار شرتوك إلى أن رغبة الشهبندر في الاجتماع بحاييم وايزمان "تثير الشك في دوافعه"؛ لأن شرتوك "تعلم من خلال التجربة أن العرب الذين يطلبون الاجتماع بوايزمان بعدما اجتمعوا بنا هنا، يقومون بذلك استنادًا إلى وهم لديهم أنهم سيجدون آذانًا تصغي إليهم لدى وايزمان، للأمر نفسه الذي نرفضه؛ بقائنا أقلية في فلسطين. فهم ليسوا راضين عنا لأننا نبدو متطرفين في نظرهم، وهم يريدون يهودًا وصهيونيين معتدلين"[56].

مفاوضات الشهبندر ووايزمان

بعد جهد حثيث، تمكن الدكتور عبد الرحمن الشهبندر من الاجتماع بحاييم وايزمان في القاهرة، وذلك بفضل مساعدة زعيمي الطائفة اليهودية في مصر يوسف أصلان قطاوي باشا وإيلي موصيري اللذين كانت تربطهما علاقات حسنة بالشهبندر أثناء سنوات مكوثه في القاهرة. ففي الأسبوع الأول من شباط/ فبراير 1938 زار حاييم وايزمان قطاوي باشا في بيته في القاهرة، ووجد هناك أيضًا إيلي موصيري. وأخبر قطاوي وموصيري حاييم وايزمان أنهما دعَوَا عبد الرحمن الشهبندر، وأنه سيصل بعد قليل من أجل اللقاء بوايزمان. ولم يكن لوايزمان حتى تلك اللحظة علم بترتيب القطاوي لهذا الاجتماع مع الشهبندر.

وفعلًا، وصل عبد الرحمن الشهبندر إلى بيت القطاوي باشا بعد وصول وايزمان إليه بقليل. وقد تبين لعبد الرحمن الشهبندر خلال هذا الاجتماع بوايزمان أن آماله في أن يجد مرونة وأذنًا صاغية لدى وايزمان لم يكن لها ما تستند إليه. فقد أكد له وايزمان في هذا الاجتماع أمرين أساسيين مهمين بالنسبة إلى الوكالة اليهودية في كل ما يتعلق بالقضية الفلسطينية وإمكان التوصل إلى اتفاق عربي – يهودي؛ أولهما، أنه لن يكون هناك أي اتفاق عربي - يهودي يستند إلى بقاء اليهود أقلية في فلسطين. وثانيهما، أن الوكالة اليهودية لن تجري مفاوضات مع العرب على نسبة الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وينبغي أن تبقى الهجرة اليهودية وحجمها تحت قرار الوكالة اليهودية وحدها. وقد أجابه الشهبندر بأنه يدرك أنه ينبغي عدم الحديث عن بقاء اليهود في فلسطين أقلية. ولذلك يتحدث عن تحديد الهجرة اليهودية في السنوات الخمس القادمة التي يتم خلالها توضيح شروط السلام بين العرب واليهود. فسأله حاييم وايزمان عن تصوره عن حجم الهجرة اليهودية إلى فلسطين في مرحلة الخمس سنوات. وعندما حاول الشهبندر التهرب من الإجابة ضغط عليه وايزمان، فاستفسر الشهبندر عن عدد المهاجرين اليهود الذين ترغب الوكالة اليهودية في إدخالهم إلى فلسطين في مرحلة السنوات الخمس. فأجابه وايزمان: ربع مليون. عندها قال الشهبندر إن هذه المسألة معقدة جدًا وإنها بحاجة إلى بحث ودراسة، بيد أنه أعرب عن رغبته في الدخول في مفاوضات جدية مع الوكالة من أجل التوصل إلى سلام بين اليهود والعرب. واختتم الشهبندر حديثه مع وايزمان بقوله إن هناك أمرًا واحدًا واضحًا له، وهو أنه ينبغي إخراج رئيس اللجنة العربية العليا الحاج أمين الحسيني من هذه المفاوضات؛ لأنه من الصعب جدًا التوصل معه إلى أي اتفاق. وقد طلب الشهبندر من وايزمان إبقاء ما جرى في هذا الاجتماع في غاية السرّيّة[57].

اجتماع نزيه المؤيد بإلياهو ساسون

في خضم صراع المعارضة الشهبندرية مع الحكومة السورية والكتلة الوطنية بادر نزيه المؤيد - أحد قادة المعارضة ونسيب عبد الرحمن الشهبندر - إلى الاجتماع بإلياهو ساسون، فدعاه إلى بيته في 11 آذار/ مارس 1938[58]. أخبر نزيه المؤيد في هذا الاجتماع إلياهو ساسون

56 المرجع نفسه، ص 11.

57 المرجع نفسه، ص 36-37.

58 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/3/12، ملف S25/22211.

بأنه كان قد دعم الثورة في فلسطين في مراحلها الأولى في عام 1936، بيد أنه توقف عن دعم الثورة في فلسطين توقفًا تامًّا بناء على طلب الشهبندر. وأضاف أنه لولا تدخل الشهبندر وطلبه من قادة المعارضة في سورية وفي مقدمتهم محمد الأشمر التوقف عن دعم الثورة، لعاد محمد الأشمر وانضم إلى الثورة في فلسطين. فقد طلب العديد من القادة الفلسطينيين من الأشمر الانخراط في الثورة، وتولّي مسؤولية قيادتها، بيد أنه رفض ذلك بناء على تعليمات الشهبندر. ووضح نزيه المؤيد لساسون بأن المعارضة بقيادة الشهبندر مهتمة جدًا بالقضية السورية أكثر من اهتمامها بالقضية الفلسطينية، وأنها تتنافس مع القيادات الفلسطينية في هذه المدة بالذات في تجنيد السوريين لمصلحة القضية السورية، وأنها تسعى بكل جهد لاستقطاب السوريين، ولا سيما الثوار الذين يذهبون إلى فلسطين. لأنه من الوارد جدًا أن تضطر المعارضة، كما ذكر نزيه المؤيد، إلى الإقدام على خطوة جريئة، وتطالب باستقالة حكومة جميل مردم، وترغمه على الاستقالة باستعمال القوة. وأشار نزيه المؤيد إلى أن حكومة جميل مردم ما كانت لتتجرأ على اعتقال قادة المعارضة، وشن هجوم قاس على الشهبندر؛ لولا دعم الحكومة الفرنسية، ولا سيما دعم دي مارتل. بيد أن المعارضة ستعرف كيف ستصفي حسابها مع جميل مردم وحكومته عاجلًا أم آجلًا. وأشار نزيه المؤيد إلى أنه بحث أمس مع الأشمر في كيفية زيادة قوات المعارضة.

وأكد نزيه المؤيد لساسون أن الشهبندر يعارض بشدة هو وجميع رجال المعارضة استمرار الثورة في فلسطين، وأنه يحاول بكل جهده هو ورفاقه بوسائلهم الخاصة وقفها. بيد أنهم لا يستطيعون إظهار موقفهم هذا على الملأ؛ لئلا تستغل الكتلة الوطنية والحكومة السورية ذلك ضدهم، وتقوم بتوسيخ سمعتهم في صفوف الشعب السوري. وأشار نزيه المؤيد في اجتماعه بساسون إلى وجود خطة للدكتور الشهبندر لحل القضية الفلسطينية لمصلحة كلا الشعبين العربي واليهودي، وقال إن الشهبندر قد تحدث مع الأطراف العربية والإنكليزية واليهودية في شأن خطته، ووضح لساسون بأن الشهبندر لن ينشر خطته قبل أن يصبح وضعه متينًا في سورية، وقبل أن يضع حدًا لشعبية الكتلة الوطنية في صفوف الشعب السوري. فعندما يصبح الشهبندر قويًا وينشر خطته فلن يتجرأ أي سياسي سوري أو فلسطيني أو عراقي على معارضته أو انتقاده[59].

اجتماع محمد الأشمر بآبا حوشي

جاء هذا الاجتماع كما رأينا سابقًا بطلب من محمد الأشمر، وذلك في خضم صراع المعارضة الشهبندرية مع الحكومة السورية والكتلة الوطنية. ومن غير المتصور أن يكون قد جرى هذا الاجتماع من دون علم الدكتور الشهبندر وموافقته. فقد تحدث الأشمر في هذا الاجتماع باسم المعارضة الشهبندرية، وطلب أن تقوم الحركة الصهيونية بمساعدة المعارضة السورية للوصول إلى الحكم في سورية من خلال علاقات الحركة الصهيونية بفرنسا.

ففي 23 آذار/ مارس 1938 اجتمع محمد الأشمر بآبا حوشي في بلدة حرستا بالقرب من دمشق[60]. وأخبر الأشمر آبا حوشي في بداية الاجتماع بأنه سمع عنه أخبارًا طيبة من يوسف العيسمي[61] ومن شخص آخر - لم يذكر حوشي اسم هذا الشخص الآخر في

---

59 المرجع نفسه.

60 أرشيف الهاغاناه، ملف آبا حوشي 8/5 ب، تقرير آبا حوشي إلى الوكالة اليهودية عن الاجتماع مع محمد الأشمر، 1938/3/25. وذكر آبا حوشي في تقريره أنه عندما وصل إلى المكان المحدد في حي الميدان في دمشق وجد شخصًا في انتظاره، ودعاه إلى مرافقته في سيارة أجرة إلى بلدة حرستا بالقرب من دمشق. وعند وصوله إلى البيت الواسع في حرستا؛ وجد محمد الأشمر مشغولًا في كيّ باطن قدمه، فنهض على الفور ورحب بآبا حوشي واعتذر إليه عن تغيير مكان الاجتماع الذي كان من المفترض أن يجري في بيته في حي الميدان في دمشق.

61 كان يوسف العيسمي أحد أهم عملاء الوكالة اليهودية في سورية، وقد جنده آبا حوشي في 1937 للتعامل مع الوكالة اليهودية مقابل راتب شهري، وظل يعمل جاسوسًا للوكالة اليهودية سنوات طويلة. عن تجنيد آبا حوشي ليوسف العيسمي انظر: الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير آبا حوشي إلى ريؤوفين زاسلني شيلواح عن زيارة جبل الدروز، 1938/11/1، ملف S25/5570.

تقريره - وعن علاقات آبا حوشي بالعرب. ثم قال الأشمر له: إن أطرافًا عربية عديدة ضغطت ليقبل بقيادة الثورة المسلحة في فلسطين، فبعد عودته مؤخرًا من أداء مناسك الحج اجتمع بالحاج أمين الحسيني مرتين بطلب من الحسيني نفسه. وفي الاجتماع الثاني الذي عقد في الأسبوع الماضي طلب الحاج أمين منه أن يقود الثورة المسلحة في فلسطين. ووضع محمد الأشمر جملة من الشروط على الحاج أمين الحسيني كي يقبل بقيادة الثورة المسلحة في فلسطين. وقد رفض الحاج هذه الشروط. وأضاف الأشمر أن الأوضاع الداخلية في سورية قد تغيرت، وأن ذلك يدعوه إلى التفرغ للقضية السورية. لذلك أبلغ الحاج أمين الحسيني في لقائهما الأخير قراره النهائي؛ أنه لن يقود الثورة الفلسطينية المسلحة.

وقال الأشمر إن السبب الحقيقي لموقفه هذا هو أن قيادة المعارضة في سورية تخطط سرًا للسيطرة على الحكم في سورية بالقوة. وهنا، يقول آبا حوشي في تقريره، إن محمد الأشمر طلب منه القيام والسير معه، ويضيف، "سرت معه نحو 150-200 خطوة من الغرفة التي جلسنا فيها، ثم أدخلني إلى قبو، ونزلنا 16 درجة وأشعل شمعة، فرأيت مخزنًا للسلاح في هذا القبو الذي عرضه نحو ثلاثة أمتار وطوله 8-10 أمتار، وكان نصفه مليئًا بأنواع مختلفة من السلاح، أكوام من البنادق والمسدسات وصناديق رصاص ومتفجرات وقذائف". بعد ذلك عاد محمد الأشمر بضيفه إلى الغرفة التي كانا يجلسان فيها، ويضيف حوشي في تقريره "هنا وصل محمد الأشمر إلى الموضوع المهم والذي كان وراء دعوته إياي". قال الأشمر لحوشي إن المعارضة السورية غير راضية عن الحكومة السورية لأنها فاسدة، وأوصلت البلاد إلى وضع صعب. لذلك تريد المعارضة الاستيلاء على السلطة في سورية بالقوة. وطلب الأشمر من حوشي أن تقوم الحركة الصهيونية بالتأثير في رئيس الحكومة الفرنسية بلوم لاتخاذ موقف مؤيد للمعارضة السورية في الاستيلاء على السلطة. فالمعارضة السورية تدرك أنه لا يمكن الاستيلاء على السلطة بالقوة من دون موافقة فرنسا التي لا زالت قوتها كبيرة في سورية. وتدرك أيضًا أن هناك تأثيرًا كبيرًا للحركة الصهيونية في فرنسا؛ إذ إن رئيس الحكومة الفرنسية يهودي واشتراكي، وهناك تأثير كبير للحركة الصهيونية فيه. وأضاف الأشمر، وفق تقرير آبا حوشي، أن الدكتور الشهبندر يقود المعارضة السورية، وهو يريد التوصل إلى سلام بين اليهود والعرب، ولديه خطة لتحقيق ذلك، وإذا استجابت الوكالة اليهودية لطلب التأثير في بلوم وفي فرنسا لمصلحة المعارضة والدكتور الشهبندر، فإنه – أي محمد الأشمر- "على استعداد أن يساعدنا في كل ما يستطيع القيام به". وإلى أن تصل المعارضة إلى السلطة في سورية فإن الأشمر "على استعداد أن يمنع انضمام رجال الميدان للثورة". وإذا وصلت المعارضة إلى الحكم في سورية فإنها "ستمنع انضمام السوريين للثورة في فلسطين وستستعمل اليد القوية ضد الثوار الفلسطينيين" الموجودين في سورية[62].

الاجتماع بين ساسون وبابيل

في 3 أيلول/ سبتمبر 1938 في دمشق، اجتمع إلياهو ساسون بنصوح بابيل صاحب جريدة **الأيام** وأحد قادة المعارضة الشهبندرية[63]. لم يكن هذا الاجتماع الأول بينهما، فقد اعتاد ساسون لقاء نصوح بابيل بكثرة قبل هذا الاجتماع وبعده. بيد أن ما ميّز هذا الاجتماع الذي استمر ثلاث ساعات هو تعميقه تعاون نصوح بابيل مع الوكالة اليهودية، لم يكن مظهر هذا التعاون العميق في تلبية بابيل طلب ساسون أن تقوم جريدة **الأيام** بتهدئة الوضع السوري الهائج المؤيد للثورة الفلسطينية، مقابل حصول بابيل على مبلغ مالي، فحسب، بل بلغ التعاون أن يسعى بابيل للتوصل إلى اتفاق بين المعارضة الشهبندرية والوكالة اليهودية على أرضية المصالح المشتركة بينهما.

62 تقرير آبا حوشي إلى الوكالة اليهودية عن الاجتماع بمحمد الأشمر، 1938/3/25.

63 الأرشيف الصهيوني المركزي، "اجتماع مع صاحب الأيام"، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/9/7، ملف S25/5568.

أخبر نصوح بابيل ساسون أن الدكتور الشهبندر يعلم من مصادره في باريس ولندن أن اليهود يبذلون جهدًا جمًّا في فرنسا وبريطانيا من أجل إفشال المعاهدة السورية - الفرنسية وعدم تصديق البرلمان الفرنسي عليها. وأضاف بابيل أنه يفهم هذا الموقف ويبرره؛ لأنه إذا كانت سورية في وضعها السياسي الراهن المعقد تدعم الثورة في فلسطين بالعتاد والرجال وتسمح بالتحريض العلني في كل مكان ضد المشروع الصهيوني، فمما لا شك فيه أنها ستقوم عند حصولها على الاستقلال الكامل بتقديم أضعاف الدعم الذي تقدمه للثورة في فلسطين في الوقت الحالي. وأشار نصوح بابيل إلى وجود مصلحة مشتركة بين المعارضة الشهبندرية والوكالة اليهودية في إلغاء المعاهدة السورية – الفرنسية. فإلغاء المعاهدة وإفشال حكومة جميل مردم تتصدران أولويات المعارضة، لأن عدم إلغاء المعاهدة، وفق ما ذكر بابيل، قد يضع حدًا لمشروع سورية الكبرى الذي ينادي به الدكتور الشهبندر. أما نجاح حكومة جميل مردم فقد يؤدي إلى تعزيز قوة الكتلة الوطنية وإضعاف المعارضة الشهبندرية أو قمعها.

وأشار بابيل في هذا الاجتماع إلى إمكان حدوث ثورة في سورية إذا ما عاد جميل مردم من فرنسا من دون التصديق على المعاهدة السورية الفرنسية. وأكد أن المعارضة الشهبندرية ليست معنية وليس لها مصلحة في حدوث ثورة في سورية؛ لأن الثورة قد تعزز من مكانة الكتلة الوطنية وتضع المعارضة في موقع حرج يرغمها على تأييد الثورة؛ الأمر الذي يبقي السلطة بأيدي جميل مردم والكتلة الوطنية. وأخبر نصوح بابيل ساسون أن المعارضة الشهبندرية ما انفكت تفكر مليًا في الوسيلة الأكثر ملاءمة، والتي تقود إلى إلغاء المعاهدة، وإلى سقوط حكومة جميل مردم، من دون حدوث ثورة في سورية ضد فرنسا؛ لأن مثل هذه الثورة لا تخدم المعارضة الشهبندرية. وقد استخلصت المعارضة أن الوسيلة الأفضل لتحقيق ذلك هي إجراء مفاوضات بين المعارضة بقيادة الدكتور الشهبندر والوكالة اليهودية على أرضية المصالح المشتركة بينهما، والتوصل إلى اتفاق في أسرع وقت ممكن.

وفي نهاية الاجتماع طلب نصوح بابيل من إلياهو ساسون الاجتماع بالقياديين البارزين في المعارضة الشهبندرية زكي الخطيب والدكتور منير العجلاني. بيد أن ساسون اعتذر عن ذلك لأنه غير مخوّل إجراء مثل هذا الاجتماع، ولكنه وعد نصوح بابيل بعرض مقترحاته على قيادة الوكالة اليهودية. فطلب منه بابيل القيام بذلك في أسرع وقت ممكن، وشدد على ضرورة الحفاظ على سرية ما دار في هذا الاجتماع[64].

البحث عن العملاء، ونسيب البكري يواصل تجسسه

استمر نسيب البكري في تقديم المعلومات عن الثوار الفلسطينيين وعن السلاح الذي يحصلون عليه وكمياته ومصادره والطرق التي يسلكها الثوار وطرق تهريب السلاح إلى فلسطين. ويتضح من تقرير أرسله إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك في 10 نيسان/ أبريل 1938، بناء على المعلومات التي حصل عليها من نسيب البكري، أن محمد الأشمر زار البكري في بيته في 6 نيسان/ أبريل 1938 وأنه علم منه أن السعودية تمد الثوار الفلسطينيين بالسلاح، وأنه وصلت من السعودية إلى الثوار الفلسطينيين 300 بندقية و12 رشاشًا، وأنها ستنقل إلى فلسطين قريبًا. واقترح البكري على الوكالة اليهودية إبلاغ هذه المعلومات إلى القنصلية البريطانية في جدة من أجل الضغط على السعودية للكف عن تزويد الفلسطينيين بالسلاح. وحدد البكري بالتفصيل، كما في إخبارياته السابقة، الطرق التي يستعملها الثوار الفلسطينيون والعرب للوصول إلى فلسطين من سورية ولبنان[65]. إلى جانب ذلك، ذكر ساسون في تقريره أن البكري طلب من أخيه

64 المرجع نفسه.

65 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/4/10، ملف S25/10103.



مظهر البكري مدير شرطة دمشق وضع العديد من الثوار الفلسطينيين والناشطين السوريين الذين يساندونه تحت المراقبة الصارمة، ففعل ذلك[66].

استفادت الوكالة اليهودية والسلطات البريطانية في فلسطين من المعلومات التي حصلت عليها من نسيب البكري، فقد أوصلت الدائرة السياسية للوكالة اليهودية هذه المعلومات إلى السلطات البريطانية في فلسطين، فاتخذت هذه السلطات إجراءات ضد الثوار ونصبت الكمائن لهم ولاحقتهم، بناء على تلك المعلومات. ويتضح ذلك من تقرير أرسله عميل الوكالة اليهودية في دمشق عبد الله عبود إلى إلياهو ساسون ذكر فيه أن معلومات وصلت من قادة الثورة في فلسطين إلى قياديي الثورة الفلسطينية في دمشق؛ عزة دروزة والدكتور صبحي أبو غنيمة، تفيد بأن السلطات البريطانية شددت مراقبة الطرق التي يتنقل منها الثوار الفلسطينيون من سورية ولبنان إلى فلسطين، وتقوم بملاحقتهم وبنصب الكمائن لهم، وأن قادة الثورة في فلسطين يعتقدون أن هناك خونة من بين الذين يعرفون عن حركة الثوار الفلسطينيين، وعن تهريب السلاح من سورية ولبنان إلى فلسطين[67]. وعلى إثر وصول هذه المعلومات المزعجة، استشار عزة دروزة والدكتور صبحي أبو غنيمة عادل العظمة الذي كان يشغل حينئذ منصب مدير وزارة الداخلية السورية من أجل العمل على كشف الخونة. وبحث عادل العظمة بدوره في هذا الموضوع مع منير الريس الذي كان يشغل حينئذ منصب مدير فرع مكافحة التجسس في وزارة الداخلية السورية. وعلى إثر هذه المداولات قرر منير الريس تكليف 30 مخبرًا وضابطًا سوريًا بمتابعة هذا الموضوع ومحاولة الكشف عن الخونة. بيد أن هذا الجهد لم يثمر شيئًا؛ إذ تابع وراقب فرع مكافحة التجسس التابع لوزارة الداخلية السورية الأشخاص الخطأ[68].

ارتفاع مكانة نسيب البكري

اجتمع إلياهو ساسون في 23 نيسان/ أبريل 1938 بنسيب البكري لمدة ثلاث ساعات في بيت يوسف لنيادو في دمشق. وذكر ساسون في تقرير له مطول عن هذا الاجتماع، أرسله إلى موشيه شرتوك، أن "الحديث كان فقط عن الوضع السياسي في سورية، وأنه كشف لنا عدة قضايا قيمة من المهم جدًا لنا معرفتها"، وأنه تقرر تخصيص اجتماع آخر بنسيب البكري لمتابعة نشاطه "التجسسي الأمني"[69]. ويتبين من هذا التقرير أن البكري لم يسعَ في تلك المدة لإطلاع الوكالة اليهودية على المعلومات الكاملة وبأدق تفاصيلها عما كان يدور بين صفوف قيادة الكتلة الوطنية والحكومة السورية فحسب، بل سعى أيضًا لإقامة علاقة بين الكتلة الوطنية والوكالة اليهودية، والاستعانة بالوكالة اليهودية للتأثير في مجريات الأمور في سورية، بما في ذلك إمكان قيام الوكالة اليهودية بالسعي في فرنسا لتغيير الحكومة السورية.

تحدث البكري عن الأزمة التي كانت تعصف بالحكومة السورية وعن النقاشات والصراعات الدائرة في صفوف قادة الكتلة الوطنية في شأن العديد من القضايا، وفي مقدمتها سياستها تجاه فرنسا في ظل رفض البرلمان الفرنسي التصديق على الاتفاقية السورية – الفرنسية. وذكر البكري أن رئيس الحكومة السورية جميل مردم طلب من قيادة الكتلة الوطنية مساعدته في الحصول على تصديق البرلمان السوري على المعاهدة وملاحقها الجديدة التي أضيفت إليها، من أجل تحسين فرص تصديق البرلمان الفرنسي عليها. وقد طلب قادة الكتلة الوطنية الاطلاع على هذه الملاحق الجديدة، بيد أن جميل مردم رفض ذلك، وقال إنه سيعرضها مباشرة على البرلمان.

---

66 المرجع نفسه.

67 المرجع نفسه، 1938/4/11، ملف S25/10103.

68 المرجع نفسه.

69 المرجع نفسه، 1938/4/23، ملف S25/5568.

عندها قال قادة الكتلة الوطنية إنهم لن يلتزموا دعم تصديق البرلمان عليها سلفًا من دون رؤيتها. وقد طرح قادة الكتلة الوطنية توسيع الحكومة السورية، وإضافة أربعة قادة من الكتلة الوطنية؛ ثلاثة من دمشق وهم لطفي الحفار وفايز الخوري ونسيب البكري، وواحد من جبل العلويين، وقبل جميل مردم بهذا الاقتراح، بينما رفضه سعد الله الجابري وهدد بالاستقالة؛ فطالب قادة الكتلة، بما في ذلك المرشحون الثلاثة للانضمام للحكومة، باستقالة الحكومة وإعادة تشكيلها من دون سعد الله الجابري. ولم ينجح قادة الكتلة الوطنية في اجتماعاتهم المكثفة التي عقدوها في العشرة أيام الماضية في التوصل إلى أي اتفاق أو توافق. وبعد عرضه هذا، طرح نسيب البكري على إلياهو ساسون ثلاثة أسئلة، وطلب منه أن يجيب إجابة صريحة عليها، وقال البكري إنه بعد أن يسمع الإجابة سيشرح لساسون الأسباب التي دفعته إلى طرح هذه الأسئلة. وكانت الأسئلة ما يلي:

هل تعلم الوكالة اليهودية عن الجهد الذي يُبذل في فرنسا لإلغاء الاتفاقية؟

هل الوكالة اليهودية معنية برفض تصديق البرلمان الفرنسي على الاتفاقية؟

هل في قدرة اليهود مساعدة السوريين في تصديق البرلمان الفرنسي على الاتفاقية وملاحقها؟

أجابه إلياهو ساسون بأنه - كما هو معروف للبكري - أتى إلى هذا الاجتماع من أجل الحصول على معلومات من البكري تخص عمله المخابراتي مع الوكالة اليهودية، وأن ساسون لا يستطيع الإجابة رسميًا عن هذه الأسئلة؛ لأنه لا يملك الصلاحية في ذلك، ولكنْ في إمكانه التعبير عن رأيه الشخصي. وفي هذا السياق قال ساسون في إجابته عن السؤال الأول إن هناك جزءًا ليس قليلًا في فرنسا يعارض الاتفاقية، وبخاصة بين صفوف ذوي المصالح الاقتصادية. أما السؤال الثاني فأجاب ساسون بأن الوكالة اليهودية لا تتدخل في الشؤون السياسية والداخلية للدول العربية المجاورة، ولكن اليهود يحتجون في بريطانيا وفرنسا على قبول السوريين بجعل بلادهم مركزًا للدعاية المعادية لبريطانيا وللصهيونية ومقرًا للثوار الفلسطينيين. وفي إجابته عن السؤال الثالث قال ساسون إن الوكالة اليهودية على استعداد لتقديم المساعدة في النواحي السياسية والاقتصادية، ليس فقط إلى السوريين ولكن إلى جميع البلدان العربية أيضًا، في حال اعترف العرب بحقوق اليهود السياسية في فلسطين، وأظهروا استعدادهم للتعاون معهم. بعد ذلك طرح البكري على ساسون الأسئلة التالية:

ألا تعتقد أن الحل النهائي للمسألة السورية مرتبط إلى حد بعيد بالتوصل إلى حل بين اليهود والعرب في فلسطين؟

هل في الإمكان الحصول على التزام رسمي من قادة الحركة الصهيونية أن يعملوا من أجل موافقة البرلمان الفرنسي على الاتفاقية وملاحقها، إذا وعدناهم بوضوح بأننا سنعمل على التأثير في العالم العربي عمومًا، وفي الفلسطينيين خصوصًا؛ لكي يوافقوا على التوصل إلى حل عربي – يهودي يكون مقبولًا من الطرفين؟

هل يمكن الحصول على وعد واضح من قادة الحركة الصهيونية بأنهم سيبذلون جهدهم في فرنسا من أجل تشكيل حكومة جديدة في سورية، وفق ما نشاء، في حال رفضت الحكومة الحالية تأييد خطواتنا تجاه الاتفاق العربي – اليهودي؟

كان ساسون ينتظر سماع الأسباب التي دعت نسيب البكري إلى طرح هذه الأسئلة، فأجاب باختصار بأن هناك مصالح مشتركة لفرنسا وبريطانيا في الشرق الأوسط، وأن المسألتين السورية والفلسطينية مرتبطتان إحداهما بالأخرى، ويوجب هذا الأمر على بريطانيا وفرنسا مساعدة إحداهما الأخرى في إيجاد حل لقضية البلد التي تحت انتدابها. ومن المنطقي أن لا توافق بريطانيا أن تحل فرنسا المسألة في سورية ما دامت بريطانيا لم تحل المسألة في فلسطين. أما السؤال الثاني فأجاب ساسون، كأستاذ يلقن تلميذه درسًا، بأنه لا يمكن الطلب من اليهود والوكالة اليهودية التزامًا رسميًا أن يصدق البرلمان الفرنسي على الاتفاقية، فاليهود ليسوا حكام فرنسا ولا أي دولة أوروبية أخرى. وأضاف أنه يمكن طلب المساعدة من اليهود في التأثير في الرأي العام الفرنسي لتمهيد الطريق للتصديق على

الاتفاقية، وأعرب عن قناعته بأن اليهود سيقومون بذلك إذا ما التزم السوريون مساعدة اليهود في تحقيق تطلعات اليهود القومية في فلسطين. وجوابًا عن السؤال الثالث؛ ادّعى ساسون أنه شخصيًا يعتقد أن الوكالة اليهودية تحاول أن تظل حيادية تجاه هذه الصراعات.

عند ذلك شرح نسيب البكري الأسباب التي قادته إلى طرح أسئلته؛ فقال إن قادة الكتلة الوطنية مختلفون مع موقف الحكومة السورية وسياستها تجاه فرنسا، وكيفية معالجة الحكومة السورية الاتفاقيةَ وملاحقها. وأضاف البكري أن قيادة الكتلة الوطنية علمت أن المؤسسة العسكرية في فرنسا تعارض الاتفاقية بشدة، وتطالب بإلغائها، وأن قيادة الجيش في فرنسا طلبت من قيادة الجيش الفرنسي في سورية إيجاد البراهين التي تؤكد أنه لن تحدث هبّة جماهيرية في سورية في حال رفض البرلمان الفرنسي التصديق على الاتفاقية. لذلك بادر الجيش الفرنسي في سورية، وأثار القلاقل في منطقة الجزيرة السورية، من أجل ضمان عدم مشاركة سكانها في الاحتجاجات التي قد تندلع في حال رفض التصديق على الاتفاقية. وللسبب ذاته يعمل الجيش الفرنسي على إثارة القلاقل والاضطرابات في منطقة العلويين ومناطق أخرى في سورية. وأضاف البكري أن النقاش في صفوف قيادة الكتلة الوطنية في شأن الوضع في سورية اتسع، وقاد إلى بحث الوضع في فلسطين، وسياسة بريطانيا في الشرق الأوسط، ومدى تأثير سياستها تجاه فلسطين في سياسة فرنسا في سورية، وإلى بحث قوة اليهود في باريس ولندن. وأضاف نسيب البكري أنه "اتهم بعضنا اليهود بالتسبب في مشكلات سورية، والبعض تحدث عن ضرورة إنهاء الثورة في فلسطين والعمل على التوصل إلى اتفاق بين العرب واليهود، والبعض تحدث عن قوة اليهود في باريس ولندن وضرورة استغلال هذه القوة لمصلحة العرب، والبعض قال إنه في الإمكان بواسطة اليهود إسقاط الحكومة القائمة في سورية وتشكيل حكومة جديدة تتفاهم مع فرنسا وبريطانيا واليهود على كل المسائل المتعلقة بسورية وفلسطين. والبعض عارض أي علاقة باليهود وقال إنه ممنوع التضحية بالعرب الفلسطينيين لمصلحة المسألة السورية". وقال البكري إن هذه النقاشات في صفوف قيادة الكتلة الوطنية أدت إلى حدوث اصطفافات وتحالفات جديدة، وظهور مجموعات مختلفة في داخل قيادة الكتلة الوطنية. وأشار البكري إلى أن المداولات في صفوف مجموعة من قيادة الكتلة الوطنية لا تزال مستمرة، وقال "نحن نجتمع منذ أسبوع في الصباح وفي المساء، مرة في بيتي ومرة أخرى في بيت لطفي الحفار، ونبحث أساسًا في قضية فلسطين وفي إقامة علاقات مع اليهود. وهذه المداولات هي التي دفعتني إلى استغلال مجيئك إلى دمشق من أجل الوقوف بوضوح على موقف اليهود، وللتزود بمادة في حديثي مع زملائي في الاجتماعات القادمة". فسأله إلياهو ساسون عن أسماء زملائه هؤلاء، فذكر نسيب البكري أنهم "لطفي الحفار وفارس الخوري وفايز الخوري والدكتور توفيق الشيشكلي وعفيف الصلح وآخرون". فسأله ساسون: لماذا لا يشركون في مداولاتهم واجتماعاتهم هذه رئيس الحكومة جميل مردم، "إذ إنه من المعروف أن جميل مردم ليس شخصًا عنيدًا، ولا ينفي تأثير اليهود في فرنسا، ولو كان جميل مردم معكم واتخذتم قرارًا للشروع في محادثات رسمية أو غير رسمية مع اليهود بخصوص جميع الأسئلة التي ذكرتها، فلا شك أن جميل مردم بوصفه رئيسًا للحكومة كان سيجد أذنًا صاغية لتقديم المساعدة من جانب الوكالة اليهودية".

في نهاية الاجتماع طلب البكري من ساسون أن يستوضح على نحو غير رسمي موقف قيادة الوكالة اليهودية من الأسئلة والقضايا التي طرحها؛ كي يتمكن من الحصول على أجوبة واضحة من إلياهو ساسون عندما يتطلب الأمر[70].

استمر نسيب البكري في تزويد ساسون بالمعلومات المهمة، وفي 27 نيسان/ أبريل 1938 أخبر ساسون الوكالة اليهودية، هاتفيًا من بيروت، وفق المعلومات التي حصل عليها من البكري، أنه توجد شحنة من السلاح في بيت يقع بالقرب من منزل محمد الأشمر في دمشق فيها ما يربو على 5000 رصاصة، معدة للإرسال إلى الثوار في فلسطين، وأن 72 من الثوار المسلحين سيجتازون الحدود إلى فلسطين في الأيام القريبة. ويتبين من تقرير ساسون أن نشاط نسيب البكري لم يقتصر على تزويد الوكالة اليهودية بالمعلومات المهمة، فقد امتد أيضًا

70 المرجع نفسه.

ليشمل العمل في التأثير في تطور الأحداث في سورية لمصلحة الوكالة اليهودية؛ فقد ذكر ساسون أن البكري اتخذ الإجراءات الضرورية في دمشق من أجل إفشال دعوة لجنة الدفاع عن فلسطين إلى القيام بإضراب عام، وإجراء تظاهرات في 28 نيسان/ إبريل 1938 بمناسبة وصول اللجنة الملكية إلى فلسطين[71]. وفي 9 نيسان/ أبريل 1938 أخبر ساسون الوكالة اليهودية في اتصال له من بيروت استنادًا على المعلومات التي حصل عليها من نسيب البكري، أن هناك شحنة كبيرة من السلاح في مدينة بعلبك معدة للتهريب إلى فلسطين، وأن البكري زوده بأسماء الأشخاص الذين يقومون بالتهريب، وأن البكري يعتقد أنه ينبغي إعلام القنصل البريطاني في بيروت بهذا الأمر وتفعيله، وعدم الاكتفاء بإخبار السلطات الفرنسية[72].

مردم يطمئن ساسون بعدم دعم الثورة في فلسطين

انتقد إلياهو ساسون في اجتماع له بنسيب البكري الحكومة السورية بسبب تحول سورية إلى مركز دعم أساسي للثورة في فلسطين، ونوّه إلى أن ذلك قد يقود الحركة الصهيونية إلى الضغط على فرنسا كي لا تصدق على المعاهدة السورية – الفرنسية. ونقل البكري ما سمعه من ساسون إلى رئيس الحكومة السورية جميل مردم؛ ما حدا به إلى دعوة ساسون للاجتماع به في بيته. وفي 25 تموز/ يوليو 1938 اجتمع مردم بساسون واستمر الاجتماع نحو ساعة[73]. وفي تقريره عن هذا الاجتماع إلى موشيه شرتوك ذكر ساسون أنه عرض على جميل مردم المعلومات التي لديه عن الدعم الذي تتلقاه الثورة الفلسطينية من سورية. فذكر نشاط كل من عادل العظمة ونبيه العظمة ومنير الريس والحاج أديب خير ونافع القدسي وغيرهم في دعم الثورة في فلسطين. كذلك أشار إلى عقد المؤتمر المناصر للشعب الفلسطيني في بلودان في سورية وإلى الحرية التي يتمتع بها الثوار الفلسطينيون في سورية وإلى تهريب السلاح والثوار من سورية إلى فلسطين وإلى الصحافة السورية المؤيدة للثورة في فلسطين، ولا سيما مكتب فخري البارودي، وإلى الدعاية المؤيدة للفلسطينيين في المدارس والمساجد والنوادي والمقاهي وإلى الاجتماعات والنشاطات التي تنظمها لجنة الدفاع عن فلسطين، وإلى المؤتمر البرلماني المناصر للثورة الفلسطينية المزمع عقده خلال الشهور القادمة في القاهرة بمشاركة برلمانيين سوريين. وقال ساسون لمردم: إن كل هذه المعلومات تؤكد أن سورية تدعم الثورة في فلسطين وهو ما يتناقض مع وعود قادة الكتلة الوطنية للوكالة اليهودية؛ الأمر الذي قد يقود الحركة الصهيونية إلى استعمال الوسائل الكفيلة بجعل الحكومة السورية تدرك خطأها، وتدرك أيضًا أنها أضرت بمصالحها السياسية والاقتصادية في دعمها للثورة في فلسطين، في إشارة إلى أن الوكالة اليهودية قد تضغط على فرنسا لكي لا تصدق على المعاهدة السورية - الفرنسية.

أجابه مردم بأنه من الواضح أن الوكالة اليهودية تحصل على معلومات غير صحيحة من مصادر غير موثوقة، وهي ليست وحيدة في ذلك، فالقنصلية البريطانية أيضًا تحصل على معلومات مغلوطة. وأضاف مردم أنه يجد من الضرورة تصحيح هذه الأخطاء، تمامًا كما فعل قبل مدة وجيزة مع القنصلية البريطانية في دمشق. ووضح جميل مردم النقاط التالية لساسون:

لم يحدث أي تغيير في موقف الحكومة السورية تجاه الصهيونية وهي لا تزال تؤمن بالبركة التي تنجم عن الوصول إلى اتفاق عربي - يهودي. ولم تبدأ الحكومة السورية المفاوضات الرسمية مع الوكالة اليهودية لانشغالها بقضايا سورية الداخلية، وعلى الرغم من ذلك فإن بعض قادة الكتلة الوطنية عقدوا اجتماعات بممثلي الوكالة اليهودية. وقال مردم لساسون إنه على اطلاع تام على اجتماعات لطفي الحفار في المدة الأخيرة مع زاسلني وساسون.

71 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير ريؤوفين زاسلني إلى موشيه شرتوك، 1938/4/27، ملف S25/22211.

72 المرجع نفسه، 1938/5/9، ملف S25/22211.

73 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/7/25، ملف S25/22211.



أعرب مردم عن قناعته بأن مؤتمر بلودان ألحق ضررًا كبيرًا بمصالح سورية، وأشار إلى أن هذا المؤتمر عقد عندما كان هو في باريس، وأكد أنه لو كان هو في سورية لما سمح بعقد هذا المؤتمر، وأن زملاءه باتوا يدركون بعد مرور الوقت الأضرار السياسية الكبيرة التي ألحقها هذا المؤتمر بسورية.

أوضح مردم أنه رفض بشدة عقد المؤتمر البرلماني المناصر للشعب الفلسطيني في سورية، وأنه يصر على أن مشاركة أعضاء البرلمان السوري في هذا المؤتمر تتم بصفاتهم الشخصية لا كممثلين للبرلمان السوري[74].

لم تدعُ الحكومة السورية الثوار الفلسطينيين إلى القدوم إلى سورية، وعندما سئلت الحكومة السورية في شأن رغبة رئيس اللجنة العربية العليا الحاج أمين الحسيني الإقامة في دمشق، رفضت الحكومة السورية ذلك وطلبت سرًا من المندوب السامي معارضة ذلك. ولا تستطيع الحكومة السورية إساءة معاملة عزة دروزة والقادة الفلسطينيين الآخرين المقيمين في دمشق، في حين تعامِل حكومتا مصر والعراق اللتان تقعان تحت النفوذ البريطاني، القادة الفلسطينيين الموجودين فيها باحترام.

صحيح أن الصحافة السورية تؤيد – عمومًا - الثورة في فلسطين وتقف ضد الصهيونية وبريطانيا، بيد أنها تعد معتدلة عند مقارنتها بالصحافة العربية في فلسطين ومصر والعراق ولبنان. وأضاف مردم أنه قال للقنصل البريطاني في دمشق عدة مرات إن الوسيلة الأفضل لوقف دعم الصحف السورية للثورة الفلسطينية هي أن تقوم السلطات البريطانية بمنع الصحف الفلسطينية ومراسلي الصحف المصرية في فلسطين من نشر الأخبار المؤيدة للثورة في فلسطين؛ لأن الصحف السورية ليس لها مراسلون خاصون في فلسطين، وهي تنقل عادة أخبارها من الصحف الفلسطينية والمصرية. وأضاف مردم أن هناك طريقة مهمة أخرى لوقف الصحف عن دعم الثورة في فلسطين وهي شراؤها.

أكد مردم أنه بذل - ولا يزال يبذل - جهدًا كبيرًا للتأثير في القادة السوريين لوقف دعمهم للثورة في فلسطين والاهتمام بالقضية السورية فقط، وقال إنه يقف بحزم ضد أي موظف حكومي سوري يقدم دعمًا للثورة في فلسطين، وطلب من ساسون أن يخبره بأي موظف حكومي سوري يدعم الثورة الفلسطينية لكي تتخذ الحكومة السورية الإجراءات الملائمة بحقه.

لا تدعم سورية الثورة في فلسطين لا بالسلاح ولا بالثوار، ولا يجري تهريب السلاح والثوار إلى فلسطين من الحدود السورية ولكنْ من لبنان. وليست الحكومة السورية التي ليس لديها إلا قوة صغيرة من الشرطة؛ بمسؤولة عن الحدود مع فلسطين، وإنما الفرنسيون وحدهم هم المسؤولون عن ذلك. وعلى الوكالة اليهودية أن تطلب من فرنسا حراسة الحدود مع فلسطين لوقف تهريب السلاح والثوار. وأضاف مردم أنه لو كانت سورية مستقلة لاختلف الوضع كليًا، ولكانت الحكومة ستحكم إغلاق الحدود، وتمنع تهريب السلاح والثوار، وتوقف كلية دعم سورية للثورة في فلسطين.

أصدرت الحكومة السورية قبل ثلاثة أشهر تعليمات مشددة إلى كل من مسؤولي المدارس والمساجد والنوادي والمقاهي ودور السينما بوقف الدعاية المؤيدة للثورة في فلسطين.

طلب جميل مردم البارحة من نسيب البكري الذي عين حديثًا رئيسًا لفرع الكتلة الوطنية في دمشق دعوة أعضاء الكتلة الوطنية وأنصارها خصوصًا، والسوريين عمومًا، التوقف عن دعم الثورة في فلسطين[75].

---

74 يبدو أن جميل مردم رفض فعلًا عقد المؤتمر البرلماني في بلودان. فقد ذكر أكرم زعيتر في مذكراته أن محمد علي علوبة باشا رئيس اللجنة البرلمانية المصرية للدفاع عن فلسطين اقترح في حزيران/ يونيو 1938 عقد مؤتمر برلماني عربي عام في بلودان في سورية، وأن علوبة باشا أجرى اتصالات مع فارس الخوري رئيس المجلس النيابي السوري في شأن عقد هذا المؤتمر في بلودان. وقد أسفرت الاتصالات بينهما على عقده في مصر، فتولى علوبة باشا الدعوة إلى عقده في القاهرة، انظر: أكرم زعيتر، **الحركة الوطنية الفلسطينية 1935-1939: يوميات أكرم زعيتر**، ط 2 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1992)، ص 461.

75 المرجع نفسه.

البكري ينشط شعبيًا وسياسيًا لوقف الدعم السوري للثورة في فلسطين

خطا نسيب البكري في حزيران/ يونيو 1938 خطوة أخرى في نشاطه في خدمة الوكالة اليهودية لوقف مختلف أشكال الدعم السوري للثورة في فلسطين، وحاول علنًا التأثير في الرأي العام في دمشق من خلال وجهاء وشخصيات من الحارات المختلفة في دمشق لتحقيق هذا الهدف. ففي تقريره إلى موشيه شرتوك ذكر إلياهو ساسون أن نسيب البكري دعا في 7 حزيران/ يونيو 1938 سبعين وجيهًا من وجهاء الحارات المختلفة إلى اجتماع في منزله في القابون، وبحث معهم في هذا الاجتماع الذي استمر خمس ساعات في الوضع السياسي في سورية. وبعد حديثه عن قضية لواء الإسكندرونة والمشكلات والاحتجاجات التي حدثت في تلك المدة في منطقة الجزية السورية، قال نسيب البكري: إن استمرار الثورة في فلسطين هو أحد الأسباب المهمة التي تقف وراء رفض فرنسا التصديق على المعاهدة السورية – الفرنسية. وشرح ذلك بقوله: إنه من المؤكد أن بريطانيا طلبت من فرنسا عدم التصديق على المعاهدة، وإرجاء التوقيع عليها إلى ما بعد أن تتمكن بريطانيا من قمع الثورة في فلسطين، وإيجاد حل سياسي للصراع فيها. وما كانت بريطانيا لتطلب من فرنسا هذا الأمر، وفق ما ذكره البكري، لو أن سورية عرفت الحفاظ على حيادها في شأن الثورة في فلسطين، ويتحمل مسؤولية ذلك أولئك السوريون الذين وافقوا على تحويل بلادهم إلى قاعدة للثوار الفلسطينيين ومركز دعاية ضد بريطانيا[76]. وذكر ساسون في تقريره أن غالبية المجتمعين أيدت أقوال البكري، وأنه تقرر عقد اجتماع ثان في منزل أحمد المارديني، زعيم حارة باب السريجة، من أجل استمرار البحث في الوضع السياسي في سورية، واتخاذ قرارات في شأن الوسائل التي ينبغي اتباعها لضمان حياد سورية منذ تلك اللحظة فصاعدًا تجاه الثورة في فلسطين[77].

لم يقتصر نشاط نسيب البكري على الاتصال مع السوريين، وإنما امتد إلى لبنان أيضًا. فقد ذكر إلياهو ساسون في تقريره أن نسيب البكري استقبل في 8 حزيران/ يونيو 1938 في بيته، الشيخ توفيق الهبري رئيس جمعية المقاصد الإسلامية في بيروت الذي أرسله الداعوق وسلام وبيهم من أجل التشاور مع نسيب البكري في الوضع في فلسطين، ومعرفة موقفه من الثورة الفلسطينية. وذكر إلياهو ساسون في تقريره أن نسيب البكري عاد وكرر ما كان قد قاله بالأمس في اجتماعه مع الوجهاء الدمشقيين السبعين، وأنه شدد على ضرورة وقف الثورة في فلسطين، وأن هناك ضرورة ملحة لإيجاد الطريقة الملائمة لإبعاد الثوار الفلسطينيين من سورية ولبنان، وتحذير نبيه العظمة وزملائه من دعم الثورة في فلسطين، وأن عليهم وقف ذلك. وقد وعد الشيخ توفيق الهبري بنقل موقف نسيب البكري إلى الداعوق وسلام وبيهم، وبالحفاظ على علاقة وطيدة بنسيب البكري، وأنه سيدعوه إلى المشاركة في الاجتماع المزمع عقده بعد مدة وجيزة في بيروت، والذي سيجري فيه بحث الوضع في فلسطين[78].

محاولات عرقلة المؤتمر البرلماني في القاهرة

عقد في القاهرة في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1938 مؤتمر للبرلمانات العربية والإسلامية لمناصرة الشعب العربي الفلسطيني بدعوة من محمد علوبة باشا رئيس اللجنة البرلمانية المصرية للدفاع عن فلسطين. وقد بذلت الوكالة اليهودية عشية عقد المؤتمر جهدًا ملحوظًا لعرقلته وتقليل عدد أعضاء البرلمانين السوري واللبناني المشاركين فيه. وفي هذا السياق كشف إلياهو ساسون اتصالاته بالعديد من الشخصيات

76 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/6/14، ملف S25/22211. ويذكر إلياهو ساسون في تقريره هذا أن من بين الوجهاء السبعين الذين شاركوا في هذا الاجتماع كان كلٌّ من: محمد الأشمر، وجمال العابد، وزكي الدروبي، وبكري الحايك، ومسلم قدور، وفوزي البكري، وحمدي الزبيق، وعبد العزيز كريّم، وبشير البكري، وعلي الذهبي.

77 المرجع نفسه.

78 المرجع نفسه.



القيادية وبصحافيين، ومحررين، وأصحاب صحف في سورية ولبنان. ونشرت صحف **الأحوال** و**الاتحاد** و**لسان الحال** و**صوت الأحرار** وبعض الصحف الدمشقية عشية عقد المؤتمر العديد من المقالات باسم هيئات التحرير، بعد أن اتفق ساسون معها على ذلك، انتقدت فيها المؤتمر البرلماني وأهدافه ودعت إلى مقاطعته[79].

ذكر ساسون في تقريره إلى موشيه شرتوك عن نشاطاته لعرقلة المؤتمر البرلماني؛ أن ساسون اقترح على عفيف الصلح عضو البرلمان السوري زيارة رئيس اللجنة العربية العليا الحاج أمين الحسيني، وأن عفيف الصلح استجاب لطلبه وزار الحاج أمين الحسيني، وسأله في هذه الزيارة عن توجيهاته للوفد البرلماني السوري المشارك في المؤتمر[80]. وأخبر عفيف الصلح ساسون بأن طلب الحاج أمين الحسيني من الصلح وزملائه السوريين المشاركين في المؤتمر البرلماني كان هو دعم الثورة في فلسطين، ومعارضة تقسيم فلسطين، واتخاذ قرارات شبيهة بالقرارات التي اتخذها مؤتمر بلودان الذي عقد في العام الماضي. وأضاف عفيف الصلح أن الحاج أمين الحسيني أخبره بأنه كان يرغب في المشاركة في المؤتمر البرلماني في القاهرة، بيد أن السلطات الفرنسية في لبنان طلبت منه عدم مغادرة لبنان، لئلا يستغل الإنكليز والصهيونيون ذلك، ويضغطوا على فرنسا بألا تسمح له بالعودة[81].

وذكر ساسون في تقريره أنه اجتمع في نهاية أيلول/ سبتمبر وبداية تشرين الأول/ أكتوبر ثلاث مرات بنسيب البكري الذي أخبره بأسماء أعضاء البرلمان السوري المشاركين في المؤتمر، والبالغ عددهم 13 عضوًا. ودعا نسيب البكري، بناء على طلب ساسون، أعضاء البرلمان السوري المشاركين في المؤتمر ثلاث مرات إلى الاجتماع قبل سفرهم للتداول في شأن المؤتمر من أجل الاطلاع على مواقفهم وإخبار ساسون بها. وأخبر البكري ساسون بأن القيادي الفلسطيني عزة دروزة شارك في هذه الاجتماعات، وأنه تحدث عن القضية الفلسطينية ومخاطر الصهيونية على العرب، وتحدث عن مطالب العرب. وأضاف البكري أنه سأل عزة دروزة عن قوة الثورة في فلسطين، وأن دروزة أجابه بأن لدى الثوار الفلسطينيين القدرة والوسائل التي تمكن الثورةَ أن تستمرّ في فلسطين مدة عامين.

ووعد البكري وفق ما ذكره ساسون، أن يطرح على نحو مباشر أو غير مباشر القضايا التي تهم الصهيونية، مثل الوضع في سورية، وضرورة وقف الثورة في فلسطين، وإجراء مفاوضات مباشرة بين العرب والحركة الصهيونية. وأضاف ساسون أن نسيب البكري سيحاول ذلك مع اللجنة السياسية للمؤتمر، ومع لجان مهمة أخرى، وأنه سيحافظ على علاقة متواصلة بساسون الذي سيكون موجودًا في مكان المؤتمر خلال أيام انعقاده. وأنه سيحاول ترتيب اجتماعات لساسون ببعض المسؤولين المصريين المشاركين في المؤتمر، وببعض أعضاء الوفد السوري المشاركين؛ بغرض التأثير فيهم، أو توضيح بعض الأمور المتعلقة بالمواقف الصهيونية.

وذكر ساسون في تقريره أن لطفي الحفار استجاب لطلب ساسون وأثر في خمسة أعضاء برلمانيين سوريين لئلا يشاركوا في المؤتمر، وأن لطفي الحفار طلب من لنيادو إخبار ساسون بذلك. وأضاف ساسون أنه تبين له أن جميل مردم لم يرسل أي توجيهات إلى أعضاء البرلمان السوري في شأن مشاركتهم في المؤتمر البرلماني، ولو أنه اتخذ موقفًا معارضًا للمشاركة لانخفض عدد المشاركين في المؤتمر إلى النصف، وفق ما ذكره البكري لساسون[82].

79 للمزيد انظر: محارب، "المقالات الصهيونية المدسوسة في الصحف اللبنانية والسورية".

80 الأرشيف الصهيوني المركزي، تقرير إلياهو ساسون إلى موشيه شرتوك، 1938/10/2، ملف S25/22211.

81 المرجع نفسه.

82 المرجع نفسه.

الخاتمة

حققت الوكالة اليهودية إنجازات مهمة جدًّا من سلسلة الاتصالات الواسعة والاجتماعات الكثيرة التي أجرتها مع قادة في الكتلة الوطنية السورية، ومع المعارضة الشهبندرية وقيادات ونخب سورية أخرى أثناء الثورة الفلسطينية الكبرى. فقد أقامت الوكالة اليهودية علاقات حميمة برئيس الحكومة السورية جميل مردم، والتي تعززت في العامين اللاحقين، وكذلك بلطفي الحفار القيادي في الكتلة الوطنية والذي أصبح رئيسًا للحكومة في آذار/ مارس 1939 أسابيع معدودة، والتي تعززت أيضًا في الأعوام اللاحقة. وأقامت الوكالة اليهودية أيضًا علاقات حميمة بالعديد من قادة المعارضة الشهبندرية، ولا سيما نصوح بابيل.

وحققت الوكالة اليهودية إنجازًا مهمًا جدًّا عندما تمكنت من تجنيد القيادي في الكتلة الوطنية نسيب البكري ليعمل جاسوسًا للوكالة اليهودية مقابل دفعات مالية. فقد حصلت منه على معلومات مهمة ودقيقة عن الثوار الفلسطينيين وأنصارهم السوريين، وعن طرق دخولهم إلى فلسطين وتوقيته، وعن مصادر السلاح وطرق تهريبه إلى فلسطين. وكذلك على معلومات مهمة ودقيقة عن قرارات الكتلة الوطنية والحكومة السورية وسياستهما في شأن القضية الفلسطينية والثورة في فلسطين وقضايا مهمة أخرى. وقد ساهمت شبكة العلاقات التي أقامتها الوكالة اليهودية بمختلف النخب المشار إليها في الدراسة، إلى جانب العلاقات الحميمة التي أقامتها مع قادة مهمين في جبل العرب في سورية، في إطلاع الوكالة اليهودية بدقة على ما يجري في سورية، وفي التأثير في توجهات بعض هذه النخب من الثورة في فلسطين ومواقفها، وفي عرقلة الدعم الذي كان يقدمه الشعب السوري وقواه الوطنية للثورة الفلسطينية.





ملحق بوثائق الأرشيف الصهيوني

الوثيقة (1)

الصفحة الأولى من تقرير إلياهو ساسون (بالعبرية) إلى موشيه شرتوك، الذي أرسله من دمشق في 1936/2/6 عن بداية تعاون نسيم البكري مع الوكالة اليهودية

S25/22211

דמשק 6 - 2 - 36

למר מ. שרתוק
מאת א. ששון

שוחחתי עם נסיב אל-בכרי שלוש פעמים.
הפגישה הראשונה נתקיימה ביום השני, 3 לפברואר, בשעה 8 בערב בביתו ונפסקה מפני שבאו אליו אורחים מראשי הגוש הלאומי לברך אותו לשובו מביקורו יחד עם מיניסטר הפנים והמזוז, בסביבות דיר אל-זור ואל-ג'זירה. בקור האורחים נמשך כשעתיים והייתי מוכרח, מטעמים נמוסיים, להשתתף בו עד סופו. האורחים דיברו על שאלות שונות וגם בשאלת א"י. כדאי לציין כי כולם סבורים שהאינטרסים הפוליטיים של אנגליה בסוריה מחייבים אותה לדחות את פתרון שאלת א"י ולהגביר את הסכסוכים בין שני העמים, הערבי והיהודי. נמנעתי מלהכנס אתם בויכוחים והסתפקתי בהקשבה לדבריהם. אחד האורחים, סיף עבד אל-ג'ליל אל-דורה, הציע שדרך עריכת הסכם יהודי ערבי אפשר יהיה לפתור את שאלת א"י ולהטיל את האשמה על היהודים שאינם רוצים באפשרי בכיוון זה. הוא שמע מפי תג' אל-דין אל-חוסייני כי היהודים אינם מעונינים בהסכם יהודי-ערבי ולכן הם מפריעים לכל נסיון שנעשה מצד אחד מהעסקנים הערבים בכוון זה. כאן נאלצתי להפסיק את שתיקתי ולתקן את דבריו. סיפרתי כמה פרטים על הפעולות שנעשו על ידי היהודים בתוך 17 השנים האחרונות, ביחוד את המצב בין הערבים בא"י והשתדלתי להוכיח, כי קיצוניותם של המופתי וסיעתו הם שהביאו את הארץ לידי המצב הנוכחי והמבוכה הקיים. סיפרתי על המפעלים הכלליים שיצרו היהודים בארץ והביאו ברכה רבה לתושבים הערבים ביחוד, נגעתי בתמיכת הארצות הערביות בקיצוניותו של המופתי והשתדלתי להוכיח עד כמה היא גורמת לדחית פתרון שאלת א"י ומגבירה את הסכסוך בין הערבים והיהודים בא"י ואת השנאה בין הערבים והיהודים בארצות השכנות. הראיתי את הפרעות שמפיצים המופתי, תומכיו והעתונות הערבית על שאיפות היהודים להשתלט על המקומות הקדושים בא"י, על רצונם לעודד לארצות הערביות השכנות ולהשתלט על האינטרסים הפוליטיים והכלכליים שלהן ובסוף השתדלתי להוכיח כי רק על ידי הבנה ועבודה גומלין בין היהודים והערבים אפשר למזרח הערבי להתקדם ולהתפתח בכל המובנים. ההקשבה לדברי, שנמשכו כמעט שעה ונתמכו על ידי נסיב אל-בכרי, היתה כללית. אחר כך סיפר נסיב על מערער המצב באזורות דיר אל-זור ואל-ג'זירה והודיע שמיניסטר

الوثيقة (2)

الصفحة الأولى من تقرير إلياهو ساسون (بالعبرية) إلى موشيه شرتوك الذي أرسله من دمشق في 1938/4/23، وفيه المعلومات التي حصل عليها من نسيب البكري

S25/5568

דמשק –
23.4.38

אל מ' ש.

[illegible]



الوثيقة (3)

رسالة من عميل الوكالة اليهودية في دمشق يوسف لنيادو وبخط يده إلى إلياهو ساسون، وفيها المعلومات التي حصل عليها من نسيب البكري ليوصلها إلى الوكالة اليهودية

S25/22275

[illegible]

الوثيقة (4)

رسالة من عميل الوكالة اليهودية في دمشق يوسف لنيادو إلى إلياهو ساسون في 1938/5/9، وفيها المعلومات التي حصل عليها من نسيب البكري لإيصالها إلى الوكالة اليهودية

525/22275

[illegible]

[illegible] ايار ٩٣٨ صباحاً

اليوم [illegible] زارنا [illegible] وحدنا يقول .

[illegible] بالسياسة [illegible]

[illegible] العراقي [illegible] بواسطة [illegible]

البدويات [illegible] قبل مدة ان الانكليز [illegible]

[illegible] بالسياسة عند اول حركة السفر [illegible] .

سفر صبحي بك الى باريس . تلقى امر صادر من باريس ان لا حاجة

للسفر [illegible] بهذه الدورة وان المفوض السامي

استدعوه الى باريس [illegible] الى سوريا .

قبول [illegible] او رفضه [illegible] الوزارة [illegible]

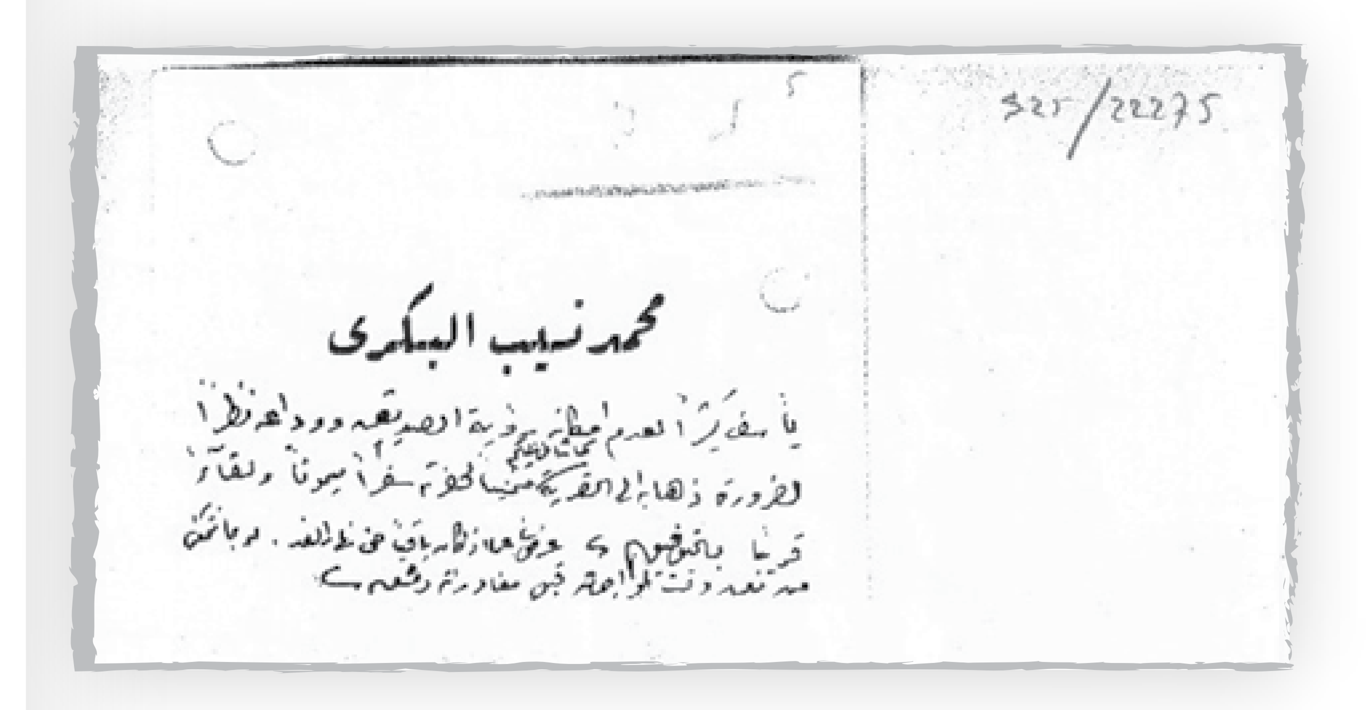
[illegible]

[illegible] خدمتي



الوثيقة (5)

الرسالة القصيرة التي تركها نسيب البكري على بطاقته الخاصّة إلى إلياهو ساسون



325/22275

محمد نسيب البكري

المراجع

رجع الباحث إلى الأرشيف الصهيوني مرجعًا أساسيًا للدراسة.

العربية

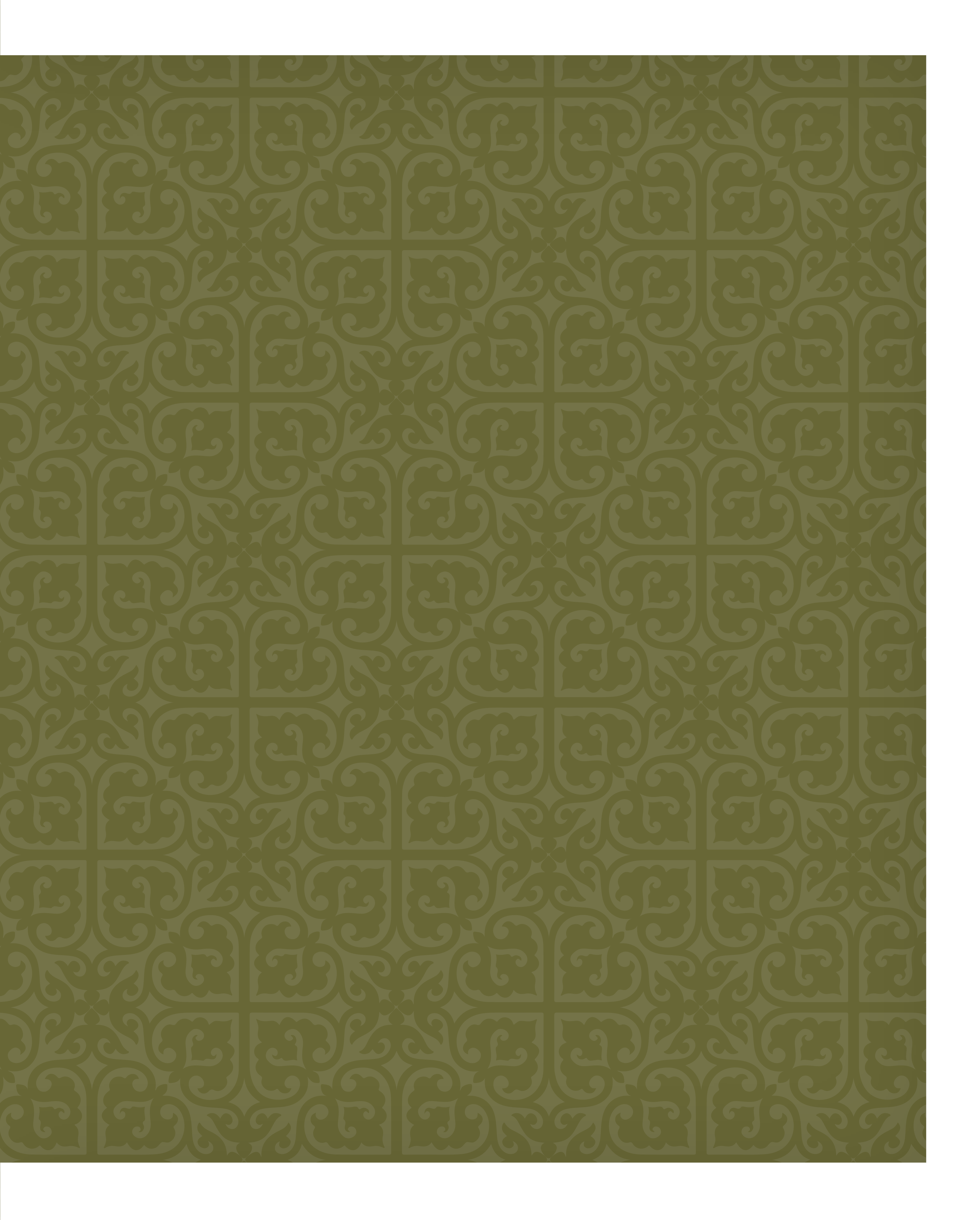
- بابيل، نصوح. **صحافة وسياسة: سورية في القرن العشرين**. ط 2. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2001.
- خوري، فيليب. **سورية والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية 1920-1945**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997.
- دروزة، محمد عزة. **القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها**. ط 2. صيدا/ بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1959.
- زعيتر، أكرم. **الحركة الوطنية الفلسطينية 1935-1939: يوميات أكرم زعيتر**. ط 2. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1992.
- محارب، محمود. "المفاوضات بين الوكالة اليهودية والكتلة الوطنية في سورية". **مجلة أسطور**. العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015).
- ________. "المقالات الصهيونية المدسوسة في الصحف اللبنانية والسورية (1936-1939)". **مجلة الدراسات الفلسطينية**. العدد 78 (ربيع 2009).

العبرية

- أبشتاين، إلياهو. **عودة صهيون والعرب [شيبات تسيون فعراف]**. تل أبيب: دفير، 1974.
- ساسون، إلياهو. **الطريق إلى السلام [بديرخ إيل هاشلوم]**. تل أبيب: عام عوفيد، 1978.
- شاريت، موشيه. **مذكرات سياسية [يومان مديني]**. تل أبيب: عام عوفيد، 1972.
- شاكيد، حجاي. **موساد لرجل واحد: ريؤوفين شيلواح أب المخابرات الإسرائيلية [موساد شل إيش إحاد: ريؤوفين شيلواح]**. القدس: عيدنيم، 1988.
- غوريون، دافيد بن. **مذكرات** [عبري]. تل أبيب: عام عوفيد، 1974.



ترجمات
Translations





Henri Lefebvre | هنري لوفيـفر
ترجمة: ثائر ديب | *Thaer Deeb

معرفة الحياة اليومية

الماركسية بوصفها معرفةً نقديةً بالحياة اليومية

The knowledge of everyday life

Marxism as critical knowledge of everyday life

هـذه المادة هي الفصـلان الثاني والثالث في المجلد الأول مـن كتاب هنري لوفيفر نقد الحيـاة اليومية، حيث يعرض لما يعنيـه بمعرفـة الحياة اليومية، تلك التجربة التي اسـتعمرتها السـلع، وغطّى عليهـا الزيف، لكنها تظـل المصدر الوحيد للمقاومـة والتغيـير، قبل أن يقدّم الماركسـية بوصفها معرفةً نقدية بتلك الحياة، وهو أمـرٌ يرقى إلى أن يكون منهجيةً مـن منهجيـات كتابة التاريـخ. ويُعَدّ كتاب نقد الحيـاة اليومية بأجزائه الثلاثـة أهمّ أعمال هنري لوفيفـر التي يقوم فيها باستكشاف ذي أهميةٍ بالغةٍ للمجتمع المعاصر، كما أنّه يُعدّ النص المؤسِّس لِمَا نسمّيه "الدراسات الثقافية".

كلمات مفتاحية: الحياة اليومية، مارك بلوخ، الماركسية، المؤرخ الحديث.

This article provides the Arabic translation of the second and third chapters, Volume I of Henri Lefebvre's *Critique of Everyday Life*. This work which regards quotidian life, despite being overwhelmed by commodification and fraud, to be the sole remaining source of change and resistance and goes on to define Marxism as the perfect form of critique of everyday life, offering a wholly new methodology for the writing of history. The three-volume *Critique of Everyday Life* is Lefebvre's most important work, a book through which he explores the minutiae of contemporary society and which can be said to be the foundational text of the field now known as Cultural Studies.

Keywords: Everyday life, Marc Bloch, Marxism, Modern Historians.

* باحث ونائب مدير وحدة ترجمة الكتب في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتب بيروت، لبنان.
Researcher and deputy director of the book translation unit, Arab Center for Research and Policy Studies, Beirut Office, Lebanon.

معرفة الحياة اليومية

بات الفنّ والفلسفة، في الفترة المعاصرة، أقرب إلى الحياة اليومية، إنّما لتسفيهها فحسب بذريعة إضفاء نبرة جديدة عليها.

يشبه هذا الفعل المناوئ للحياة ما شاع من "نقد يمينيّ" للمؤسسات والأشياء في فترة الحرية السطحية والديمقراطية المجردة التي سبقت انهيار عام 1940. فعلى مدى عقود متعددة، كان بارِس وموراس[1] وتلاميذهما – وكثيرون غيرهم أيضًا – يقرضون بنية الديمقراطية وأساسها مثل العثّ من الداخل؛ في الفكر والفعل على السواء. وقد انتقدوا اقتصادها السياسي، وبدا أنّهم يهاجمون الرأسمالية ذاتها والتروستات باسم أيديولوجيات ومؤسسات (نقابات حرفية، وأولوية المجال الروحي ... إلخ) سابقة للرأسمالية.

لكن النقد الحقيقي الوحيد كان نقد اليسار؛ لأنه وحده كان يقوم على أساسٍ من المعرفة.

ويخلص النقد الباطني أو الميتافيزيقي للحياة اليومية، سواء صدر عن شعراء أو فلاسفة، إلى موقف رجعي، حتى لو أبدت حججه ضروبًا من التشابه الشكلي مع حجج "اليسار"، بل خصوصًا حين تبدي مثل تلك الضروب. إنّ الهروب من الحياة أو رفض الحياة، واللجوء إلى طرائق عيشٍ مستنفدة عفّاها الزمن، والحنين إلى الماضي أو الحلم بمستقبل فوق طاقة البشر مواقف متطابقة في الأساس. وهذا هو السبب في أنّ انتقادات "اليسار المتطرف" تشبه الانتقادات الرجعية ذلك الشبه الوثيق. ومن حسن الحظ أنّ رفض الحياة والعالم الواقعي رفضًا تامًا، لا هوادة فيه، لم يكن لديه في فرنسا الوقت ولا الفرصة كي يجني محصوله من ثمار البحر الميت[2]. كان الرفض التامّ قد أمدّ حركة الشباب الهتلرية بالقوة حتى النهاية، وفقًا لجميع الوثائق المتاحة، وظلّ يتيح لها أن تتخطى انهيار أحلامها "الخارقة" بإضفاء قيمةٍ على ذلك الانهيار تعدل القيمة التي للهولوكوست. اجعلْ رفض الحياة اليومية – رفض العمل، رفض السعادة – ظاهرةً جماهيريةً، واعتلالًا لدى الطبقات الوسطى المتفسخة، وعصابًا جماعيًا (في حين لم يكن في فرنسا أكثر من ظاهرة فردية)، وسوف ينتهي بك الأمر إلى "باطنية" هتلرية.

في الوقت الذي كان الفن والأدب والفلسفة يشنّون هجومهم على الحياة اليومية بمثل هذه القوة والعناد، من دون تمييز بين وجهيها (البرجوازي والإنساني)، كان عالم المعرفة أيضًا يقترب منها، ولكن من أجل دراستها دراسةً جدّيةً قدر الإمكان. وأفضت دراسة الموضوعات اليومية المتواضعة والخالية من الأهمية (في أوّل وهلة) إلى اكتشافات مهمّة في حقول علمية عديدة. ولنستذكر هذا المقطع الذي يُعَدُّ من أجود ما كتبه مارك بلوخ، وأشدّه أثرًا، ولو لم نوافقه على جميع ما جاء فيه:

يمكن أن نميّز في فرنسا ثلاثة أنواع أساسية من الحضارة الزراعية، ترتبط جميعها ذلك الارتباط الوثيق بالشروط الطبيعية وبالتاريخ البشري في آن واحد. ثمّة، أولًا، أراضٍ فقيرة لم تُستثمَر إلا بفتور وعلى نحوٍ متقطّع على مدًى طويل، وبقي الجزء الأكبر منها – حتى القرن التاسع عشر – من دون تغيير: نظامُ مُسَيَّجَات. ثم هناك نوعان من الزراعة المكثفة، يشتمل كلاهما من حيث المبدأ على الإدارة الجماعية للحراثة التي كانت، بالنظر إلى حجم الزراعة، السبيل الوحيدة للحفاظ على التوازن السليم بين الأراضي الصالحة للزراعة والمراعي، ذلك التوازن الضروري كي يبقى الجميع قيد الحياة، فلم تكن أيّ منها مغلقة. أول هذه الأنواع، ويمكن أن نسمّيه "الشمالي"، اخترع المحراث واتّسم بالتلاحم القوي على نحو خاص بين جماعاته؛ ويمكن أن يُمَيَّز من حقوله المتطاولة التي تجتمع في شرائط متوازية عمومًا. أمّا ثاني هذين النوعين المفتوحين، ويمكن أن نسمّيه "الجنوبي"، من باب التسهيل مع بعض التحفظات، فهو يجمع بين

1 أوغست-موريس باريس Auguste–Maurice Barrès (1862-1923) روائي وصحافي وسياسي قومي يميني فرنسي، كان قريبًا من شارل موراس Charles Maurras (1868-1952) الكاتب والشاعر والناقد، ومؤسس حركة العمل الفرنسي وفيلسوفها Action Française، وهي حركة سياسية يمينية متطرفة ملكية (المترجم).

2 "ثمار البحر الميت"، عبارة تُقال للشيء الذي يبدو جميلًا أو مؤمِّلًا، لكنه لا يعدو في الحقيقة أن يكون وهمًا وخيبةً (المترجم).



الاستخدام المستمر للمحراث المترجّج ودورة محاصيل مدتها سنتان – في ميدي، على الأقل – وانخفاض روح الجماعة على نحو ملحوظ في استغلال الأرض والحياة الزراعية ذاتها. وليس هناك ما يمنعنا من التفكير في أنّ هذا التعارض الحادّ بين طرائق التنظيم والتفكير في المجتمعات الريفية القديمة لم تكن له انعكاسات عميقة على تطور البلاد عمومًا[3].

كم مرّة "طُفنا" جميعًا في الريف الفرنسي من دون أن نعلم كيف نفكّ مغاليق المنظر البشري الذي نراه أمام أعيننا! نحن نتطلع بعيون ذوّاقةٍ إلى أغرار يخلطون الوقائع الطبيعية بالوقائع الإنسانية، ويراقبون نتاج أعمال الإنسان – الوجه الذي أعطته لأرضنا مئات القرون من قلب التربة – كما يراقبون البحر أو السماء، حيث تتلاشى بسرعة آثار مرور الإنسان. لا نعرف كيف نرى هذا الواقع البالغ القرب والشاسع، وهذه الأشكال التي أنتجها العمل الخلّاق. ولا نتجول في الريف الفرنسي، نحن أهل المدن الذين نفضنا أيدينا من ذلك كلّه، والمثقفين الضجرين المتبطلين، إلا لشيء نفعله، ننظر لكننا نعجز عن الرؤية. ونقع أسرى تسوية هجينة بين المشهد الجمالي والمعرفة. وحين يلفت انتباهنا تحليق طائر، أو خوار بقرة، أو غناء راعٍ صغير، نحسب أنفسنا بالغي الذكاء والحيوية. لكنّنا عاجزون عن التقاط الوقائع الإنسانية. نخفق في رؤيتها حيث هي، في تلك الموضوعات المتواضعة، المألوفة، اليومية: أشكال الحقول، أشكال المحاريث. بحثنا عن الإنساني يأخذنا بعيدًا جدًا، "عميقًا" جدًا، فننشده في الغيوم أو في الأسرار، في حين أنّه ينتظرنا، يحاصرنا من كلّ جانب. لن نجده في الأساطير، على الرغم من أنّ الوقائع الإنسانية تحمل معها موكبًا طويلًا ورائعًا من القصص البطولية والحكايات والأغاني والقصائد والرقصات. كلّ ما علينا فعله هو أن نفتح أعيننا فحسب، أن نغادر عالم الميتافيزيقيا المظلم وأعماق الحياة "الداخلية" الزائفة، فنكتشف الثروة البشرية المهمّة التي تنطوي عليها وقائع الحياة اليومية المتواضعة؛ فـ "ليس المألوف معروفًا بالضرورة"، كما قال هيغل. دعونا نذهب أبعد من ذلك ثمّ لنقلْ إنّ المجهول – وليس الغامض – يكون على أشدّ غناه في الأشياء الأشد ألفة، وإنّ هذا المحتوى الغنيّ للحياة لا يزال بعيدًا عن وعينا المعتم الفارغ، مسكونًا بالمحتالين، ومترعًا بأشكال **العقل المحض**، والأساطير وشِعرها الوهمي.

لقد أصبحنا شديدي الحساسية حيال هذه الخرافات، وهو أمر ينطوي على سذاجة؛ لم نعد نؤمن بالأسرار، لكنّنا نزعم أننا نؤمن بها، وليس هناك ما هو أكثر إملالًا من السذاجة الزائفة والغباء الزائف لدى بعض الشعراء الذين يُبدون في النواحي الأخرى جميع أساليب المهنة وحيلها، وتكون دقائق الأدب التقنية طوع بنانهم (كلوديل، وبيير إيمانويل ... إلخ)[4]. لكن حساسيتنا ليست من الشدّة بما يكفي للمضيّ أبعد من العقل فيه الميتافيزيقي، الشكليّ، المجرد في حياتنا وفي وعينا لها. وبذلك نكون أسرى حالة انتقال غير مؤكد بين **عقل** قديم وجديد، ووعينا لا يزال وعيًا "خاصًا" (فكرٌ فرديّ ومعزول، لا يغدو شاملًا إلا في شكله المجرد، المحروم من التماس الواقعي مع الواقعيّ ومن أيّ وعي لطابعه العملي واليوميّ). نحن لا ندرك الحياة اليومية إلا في مظاهرها المألوفة، التافهة، الزائفة. فكيف يمكننا أن نتفادى تجنب إغراء أن ندير ظهورنا إليها؟

مثل الفاكهة الرائعة والمخلوقات الجميلة المغوية التي ما إن نمسّها حتى تتحول إلى رماد، هكذا تنتظرنا الأساطير، والشعر "الخالص"، والأسرار، فاتحةً أذرعها.

من الذي كان ليخطر له قبل قرن من الزمان أنّ كلمات الرضّع المترددة الأولى أو حمرة خجل المراهقين – أو أشكال المنازل – يمكن أن تصبح موضوعات دراسة علمية جادة؟ وبقدر ما يوجد علم الإنسان، فإنه يجد مادته في "التافه"، واليومي. وعلم الإنسان – المعرفة – هو الذي مهّد الدرب لوعينا. ذلك أنّ وعينا لا ينفك يُغرَى، في جميع الأوقات، وفي جميع الظروف، بأن يحسب أنّه مكتفٍ بذاته، واعٍ لذاته، قادر على امتلاك نفسه وموضوعاته. لكنّ المعرفة الواقعية تعلّمه بعض الدروس في التواضع من حين إلى آخر؛ وهي دروس سوف تظل

3 Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (Paris: Armand Colin, 1956), pp. 64–65.

4 شِعرُ بيير إيمانويل خليط معقّد من الكاثوليكية والفرويدية والأسطورة، ويحاول أن يواصل تقاليد الرمزية الفرنسية (المترجم الإنكليزي).

ضروريةً في المستقبل المنظور، لأنَّ لوعينا دائمًا طرائقه الخاصة في تفسير النتائج التي تنتجها المعرفة ذاتها؛ ولأنّه يشعر دائمًا بالحاجة إلى الاعتقاد أنَّ العلم يجب أن يُعنى بالأمور الجليلة المُلغزة، مع أنَّ الأمر ببساطة تامة هو أمرُ تلك الكلمات الأولى التي يطلقها الطفل أو شكل هذا الحقل (أو حتى لون السماء الأزرق أو التأثير "التافه" الذي يكون لجسمين؛ أحدهما في الآخر، بالنسبة إلى عالم الفيزياء الحديث).

لا بدَّ، قبل أن نمضي أبعد من هذا، أن نسلّط الضوء على أحد ضروب الالتباس. فمؤرخو المدرسة القديمة لا ينفكّون يصرّون على أن يُدخِلوا في محاجّاتهم وتأملاتهم توصيفات للحياة اليومية في مرحلة معيّنة مفصّلة أدقّ التفصيل وتفاصيل تافهة على نحو منفّر في أكثر الأحيان؛ مثل الأمراض الملكية وعلاقات الحب، والحياة في القلاع القروسطية أو في "بيوت فلاحي القرن السابع عشر. مثل هذه التفاصيل لا علاقة لها على الإطلاق بالفكرة التي نوشك أن نقدّمها عن معرفة الحياة اليومية. فهي لا تمتلك مثل هذه العلاقة إلا في الظاهر؛ وهي مجرد قناع لتفسيراتٍ للتاريخ غريبة. ومن الممكن تمامًا أن ننتقل من وصف "واقعيّ" لفلاح يعمل، أو من سترة عامل زرقاء مبقّعة بالزيت، إلى نظرية وهمية عن حياة الفلاحين أو مصير الطبقة العاملة. ومثل خفّة اليد هذه هي أسهل شيء في الدنيا؛ وهي الطريقة التي يعمل بها كثير من المحتالين الفلسفيين أو السياسيين، مستبدلين بالملموس (الملموس الظاهري، والزائف تاليًا، والخادع والكاذب) تجريدًا (لا طائل فيه)، معتمدين على عبارات حسنة الصّوغ لكنّها تفتقر إلى الترابط وبائرةٌ فكريًا.

تنتقل المعرفة والفكر الحقيقي منهجيًا من الصعيد الفردي إلى الصعيد الاجتماعي والوطني (من خلال عملية تفكير تمكن مقارنتها بالتكامل الرياضي لعناصر بالغة الصغر). وهما ينجحان بذلك في تأسيس تصوّر علمي للكلّ الاجتماعي، وخصوصًا في تأسيس نظرية علمية للعمل الاجتماعي. وبهذه الطريقة تبدو الأدوات والطريقة التي يتعامل بها مستخدموها معها – سواء كانوا فلاحين أو حرفيين أو عمال مصانع – كأنّها عناصر، أو لحظات في مجمل العمل؛ ونحن نعلم أنَّ مجمل هذا العمل قد عدّل وجه العالم وغيّره. وفي هذا السياق تكفّ الأمّة عن أن تكون تجريدًا، "شخصًا معنويًا" (رينان)، أو أسطورة (قومية أو عنصرية). لقد تعلمنا كيف نتبيّن وجه أمتنا على الأرض، في المشهد، وقد شكّلته ببطء قرون من العمل، من الحركات البسيطة الصبور. ونتيجة هذه الحركات، مجملها، هو ما ينطوي على العظمة.

تظل التفاصيل محتفظةً بواقعها الغاشم، بالطبع؛ عربة اليد هذه لا تزال مُرهِقةً وذات صرير، وحياة هذا الفلاح لا تزال قاسيةً، وحياة ذاك العامل لا تزال مملةً خاليةً من البهجة. الأشياء لم تتغيّر، ولم يجرفنا ذلك الحبور الباطني. لكنّ وعينا هذه الأشياء تغيّر وفقَد تفاهته، ابتذاله، لأنّ في كل ما نراه ما يزيد عليه. ثمة شيء آخر موجود في الموضوعات اليومية، ليس بطانةً مجردةً، بل شيء مغلَّف لا نقدر إلى الآن أن نرى داخله. وإذا ما كان يبدو من الصعب احتمال قسوة حياة فلاح أو قذارة فناء أو حزن الحياة في حيّ بروليتاري، فإنَّ ذلك يبدو أصعب ما إن ندرك الطابع الرائع والفخم للأعمال التي أنتجوها بكدّهم. ويزداد إدراكنا لهذا التناقض حدّةً، ونجد أنفسنا بالضرورة إزاء واجب جديد: تغيير الأشياء عمّا هي عليه ذلك التغيير العملي الناجع.

هجر المؤرّخ الحديث الذي غالبًا ما يسترشد من دون وعي بهذه المنظورات، تلك العوالم السامقة التي اعتاد الملوك والجنرالات وأمراء الكنيسة أن يتبختروا فيها بحللهم الفاخرة، لا تصدر عنهم سوى الأقوال التاريخية. يعيننا المؤرّخ الآن على دخول الواقع التاريخي بإظهاره لنا، فمثلًا، كيف حوّل ملوك فرنسا السابقون أنفسهم إلى ملّاك إقطاعيين كبار، ووضعوا الأسس الاجتماعية الصلبة التي بُنيت عليها "سياستهم الكبرى" بشراء الإقطاعات وزيادة ملكيتهم للأرض؟ إنّ مثل هذه الوقائع غير المجيدة هي الوقائع الأهم في الواقع، وهي بالنسبة إلينا نحن المؤرخين أكثر كشفًا من الحوادث المثيرة. هنا يتوافق التحول من الوقائع "المهمّة" إلى إجمالي الحوادث اليومية تمام التوافق مع التحول من المظهر إلى الواقع، وهي عملية لا تقلّ أهميةً بالنسبة إلى العلم عن التحول من العناصر الفردية إلى الكلّ.



وحده هذا التيقّن بأننا نتحرك من المظاهر البراقة إلى الجوهر يخلّصنا من المنظورات الوهمية التي نظر بها الأفراد والجماعات إلى أنفسهم على مدى التاريخ، ويتيح لنا أن نرى بداياتِ علمٍ، بدلًا من التكرار النظري لحفلات التنكّر[5].

لم تكن المشاهد العظيمة على مسرح التاريخ "تمثّلات" بالمعنى النفسي والفلسفي للكلمة، كما لا يزال الساذجون يعتقدون، ولم تكن من عمل الساذجين الذين يعبّرون عن أنفسهم "بصدق تامٍّ" ويحرصون على قول الحقيقة. كانت أشبه بـ "عروض" مسرحية (ودعونا لا ننسى الرابط العميق الذي لطالما كان موجودًا بين المسرح والتمثيل والحياة ذاتها)؛ ولطالما كان "يؤدّي" المشاهد التاريخية بذكاء ومكر رجالٌ يرومون نتائج بعينها. كانت أفعالًا. كلّ كلمة، كلّ لفتة تشكّل فعلًا، والأفعال يجب أن تُفهم تبعًا لأغراضها، لنتائجها، وليس من حيث إنّ شخصًا يتحدث ويفعل فحسب، كما لو أنّ في إمكانه أن يعبّر عن واقعه وصدقه أو "يجسدهما" تجسيدًا نسبيًّا. الأدقّ أنّ الكلمات والإيماءات تعبّر عن **فعل**، لا عن مجرد "واقع داخلي" مُعَدّ سلفًا. عندما يتكلم البشر يمضون قُدمًا على طول خطّ فعلهم في حقل قوة ممتلئ بالاحتمالات. ويكفي أن تراقب طفلًا كي تدرك أنّ كل ما يقوله إنما يهدف إلى التأثير فيك، والتوصّل إلى نتيجة محددة منك، ويجب أن يُفهَم تاليًا بالعلاقة معك، ومع اللحظة الزمنية والقصد؛ ذلك هو جوهر الطفولة: كائنٌ ضعيف يسعى للتوصّل إلى نتائج من كائنات أقوى منهم يرى أنها رهيبة، عظيمة، قادرة... ومثيرة للسخرية.

سوف يحلّ إدراكٌ للحياة اليومية أكثر حرصًا محلّ أساطير "الفكر" و"الصدق" – و"الأكاذيب" المتعمدة، المُثبَتة – ومعه فكرة **الفكر – الفعل** الأكثر ثراءً وتعقيدًا. فبما أنَّ للكلمات والإيماءات نتائجها المباشرة، يجب ألّا تكون مسخّرةً لا لـ "وعي داخلي" محض، بل لوعي في حركة، نشط، مُوجّه نحو أهداف محددة. ونحن نحصل على نتائج دومًا، سواء تلقائيًا أو على نحوٍ متعمد، بإيجادنا السريع حصيلة الوضع، والشخص الذي نرغب في التأثير فيه. ويكون للمؤثّرات التي نستخدمها حصتها الدائمة من الانتحال والتفنن والإقناع والإغراء والاستعراض الخطابي والترهيب والتصنّع. وليس الأمر أمر خاصية معدَّة مسبقًا تميّز البشر الصادقين، أو "الصدق"، من جهة أولى، و"الكذب" (الذي خطط له وحاكه "كاذبون")، من جهة ثانية. ففي الحياة اليومية أو في مرأى ومسمع تحت أضواء المسرح، يتصرف البشر على الدوام مثلما يتصرف **من يمارسون التعمية**، أي أولئك الذين يتدبّرون "لعب دور" عن طريق المبالغة في أهميتهم على وجه التحديد. وفي بعض الأحيان يكون التمثيل فجًّا، ويكون في أحيان أخرى بالغ الرهافة، بل يصبح الممثل ملتزمًا، ومكشوفًا؛ فالأمر أمر عملٍ جديّ. والأدوار يجب أن تؤدّى إلى النهاية. فهي ليست أدوارًا محضةً يمكن للممثل أن يتركها حين يكون متعبًا، أو حين يشعر أنه يمثّل على نحو رديء. إنّها توسّع الواقع، وهي واقعية بالمثل؛ إذ إنّ التمثيل يستكشف ما هو ممكن، والانتحال المجرد لا يستبعد الصدق، بل على العكس، ينطوي عليه، في وقت يضيف فيه شيئًا آخر، شيئًا واقعيًا: معرفة الوضع، وفعلًا، ونتيجةً يجب التوصّل إليها.

على هذا النحو تحديدًا تشبه الحياة اليومية المسرح، ويمكن للمسرح أن يستأنف حياة المشاهدين الواقعيين، ويكثّفها و"يتمثّلها".

حين يخفق المؤرّخ في تفحّص التاريخ في ضوء الحياة اليومية، فإنه يقع بسذاجة وبالضرورة في شرك منصوب للمغفلين. ها هو بين المتفرجين، مثقفٌ بسيط، فاغر الفم، أجبن من أن يقارب – حتى على الورق – عظماء الرجال في هذا العالم. ولأنّ المشاهد تؤدّى (بقدر زائد من الصدق) ونصب الأعين المجد والهيبة، فإنّ المؤرّخ الساذج ينخدع، شأنه شأن معاصريه. فما من إدراكٍ لديه، ولا سخرية، ولا براعة. هو متبحرٌ إلى

5 من حين إلى آخر، حتى في زمن التاريخ الجليل، كان أحد ما يكشف المخبوء. وعلى سبيل المثال، فإنّ مؤرّخ غاسكونية الساذج، خوري مونليزن الذي قدّم عام 1850، تقريبًا، وصفًا علميًا بالكيفية التي راكمت بها الكنيسة ثروتها في العصور الوسطى: كان الأسياد والملوك ينفقون بطيش ويُفقرون. أمّا الكنيسة، فكانت تتدبر أموال الفقراء برويّة، وبين يديها المباركتين كانت تلك الأموال تغلّ وتثمر.

أبعد حدّ، لكنه بلا قوام، ولا وزن، ولا وعي إنساني. قانعٌ بمخض السيناريوهات التاريخية القديمة حدثًا. والحكايات تتراكم قدّامه، وهو على وشك أن يؤمن بالطبيعة الإلهية للملوك.

في الوقت الذي تحرص الدراسة التاريخية العميقة على عدم إنكار أهمية اللاعبين البارزين، فإنها تأخذ الكلّ في الحسبان: المتفرجين، والأوضاع، وسيناريوهات كوميديا دي لارتي الرائعة[6]. وما إن يدرك المؤرخ ومستكشف الواقع الإنساني أنهما قد خُدعا ويبدآن، عن وعيٍ، ربط التاريخ والمعرفة البشرية بالحياة – الحياة اليومية – في الماضي وفي الحاضر، حتى يغادران سذاجتهما. مثل هؤلاء المؤرخين يندّدون بالمظاهر، تلك المظاهر التي تستخدم الواقع بطريقة تمكّن بذكاءٍ "عظماء الرجال في هذا العالم" من أن ينمّوا هيبتهم ويقدموا واقعهم على أفضل وجه ممكن، ويعملون بذلك على إدامته.

هكذا يسود اقتناعٌ متنامٍ شيئًا فشيئًا بأنّ المؤسسات الباذخة والأفكار العظيمة كانت **بمعنى ما** واجهات: أزياء مسرحية.

على مياه الحياة اليومية التي تكاد تكون راكدةً، ثمة سراب، تموجات وامضة. وهذه الأوهام ليست من دون نتائج، لأنّ التوصّل إلى نتائج هو سبب وجودها ذاته. ولكن أين نجد الواقع الحقيقي؟ أين تجري التغيرات الحقيقية؟ في أعماق الحياة اليومية غير المُلغِزَة! على التاريخ وعلم النفس وعلم الجنس البشري التحول إلى دراسة للحياة اليومية.

تبزغ هذه القناعة هنا وهناك، شيئًا فشيئًا، على نحوٍ متفرق ومجزًّأ، ومن دون إستراتيجية شاملة – للأسف - في عمل بعض المؤرخين (مارك بلوخ)، والجغرافيين (ألبير ديمانجيون)، وعلماء النفس، من دون أن يحاول أحدٌ، إلى الآن، التأليف بين ذلك كلّه.

الماركسية بوصفها معرفةً نقديةً بالحياة اليومية

يقول كانط: **"إنّ عصرنا هو، بِقَدْرٍ خاص، عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كلُّ شيء. وقد يسعى الدين بقدسيته، والتشريع بجلاله لأن يعفيا نفسيهما منه. لكنهما بذلك يثيران الشبهة، ولا يعود في إمكانهما أن يطالبا بذاك الاحترام الصادق الذي لا يمنحه العقل إلا لمن يقدر على تحمّل تجربة الامتحان الحرّ والعلنيّ"**[7].

لكن كانط يخفق، بعد هذا الإعلان المهيب لحقوق **العقل البشري**، في التقاط ما هو أساسيّ. اكتفى كانط بنقد "العقل المحض"؛ ولذلك بقيَ عند ذلك المستوى. ولم يَرْقَ نقده إلى مستوى **نقد الإنسان** إلا في لحظات معيّنة وفي مواضع محدَّدة. وإذ رغب في إزالة ضروب الدوغمائية واللاهوت والمنظومات الميتافيزيقية لمصلحة نظام عقلاني، فإنه أخفق في اكتشاف الأسس البشرية التي تقوم عليها ضروب الضلال التأملية التي يهاجمها. وهذا هو السبب في أنّ التفسيرات الميتافيزيقية حظيت بعد كانط بقسط جديد من الحياة. فعواصفه النقدية تكشّفت عن أنّها مجرد زوبعة في فنجان، عصفةُ ريحٍ لم تجتثّ بعض الأعشاب الضارة إلّا لتأتي بغيرها.

---

6 الكوميديا دي لارتي *Commedia dell'arte*، جرت ترجمتها إلى اللغة العربية بمقابلات مختلفة: كوميديا الفن، وكوميديا الصنعة، والكوميديا الشعبية، وكوميديا الارتجال أو الكوميديا الإيطالية. وكل هذه الترجمات تعبّر عن خاصية معيّنة يتّسم بها هذا الفن. بدأت الكوميديا دي لارتي في إيطاليا في منتصف القرن السادس عشر وانتشرت فترةً تقارب مائتَي عام. وهي عبارة عن مجموعة من اللوحات تتصل في ما بينها بخط رئيس مشترك. يرتكز التأثير الضاحك والمضحك على نحوٍ خاص على أداء الممثل لدوره، وعلى حركته الإيمائية، وعلى عناصر مرتجلة. فاللغة خشنة ملونة، فعّالة بفعل طابعها الشعبي. وكان الممثلون يستخدمون الأقنعة؛ وهي أقنعة شخصيات ثابتة نمطية ومشهورة في حينها. تناولت الكوميديا دي لارتي مواضيع من الحياة الاجتماعية الحياتية. وبدأ العاملون في "الكوميديا دي لارتي" بتنظيم أنفسهم في فرق وجمعيات محترفة وقدّموا عروضهم في الساحات العامة والمصطبات المفتوحة. وقد استمر هذا الفن على المستوى الشعبي زمنًا قبل أن ينتقل إلى البلاطات الملكية (المترجم).

7 Immanuel Kant, "Preface to First Edition," in *Critique of Pure Reason*, N. K. Smith (trans.), (London: Macmillan, 1973), p. 9.



لماذا يواصل بعض البشر تعقّب "عالم خفيّ" بمثل هذا التصميم الواعي والعاطفي؟ هم يصرفون أنفسهم بالصادقين؛ إذ اختزلوا ما لديهم من مَيلٍ فطري إلى اتخاذ موقف معيّن إلى الحدّ الأدنى (لأنّ وظيفة العقل الفلسفي والعلمي أن يفعل ذلك). لكن يمكن القول إنّ تأملاتهم، على الرغم من صدقها كلّه، لا تزال تشتمل على عناصر من التلاعب الفكري؛ وإنّ الفكرة البسيطة التي مفادها أنّ سرّ الكون لا بدّ أن يتكشّف لهم، ولهم وحدهم، إنّما تنطوي على مبالغة في أهميتهم تصل إلى حدود المسخرة، وتقتضي النفاق والانتحال، بل التهريج أيضًا. لكن لنضع الآن جانبًا رؤيتنا الفكر **الميتافيزيقي** بوصفه ضربًا من الادعاء والنفاق الدراماتيكيين. دعونا نكتفي بالقول إنّهم صادقون.

أستطيع أن أسمع على مبعدةٍ مَنْ ينادي ربه؛ لكن لماذا؟ فهو ابن تاجر، ابن محدث نعمة[8]. ثريّ، يسعه أن يعيش من دخله الخاص[9] وينصرف إلى السعادة والحب والإغواء والفنّ. لكنه ضَجِرٌ على نحوٍ لا شفاء له في الحقيقة. وهو، إلى جانب ذلك، شديد الموهبة، ذكيّ، بل ألمعيّ، يحبّ الحياة ويكرهها في الوقت ذاته: "الوجود برمّته يثير قلقي، من أصغر بعوضة إلى أسرار التقمّص؛ ليست الحياة كلّها سوى ضربٍ من البلاء بالنسبة إليّ، ولا سيما أنا نفسي". إنَّ فكره وذكاؤه لا يَنيان يقلقانه حيال كلّ شيء. فهو يكره نفسه، لكنّه يفكر في نفسه أكثر ما يفكّر في أيّ شيء آخر في الدنيا: "لا يوجد في الأساس سوى **صنف** واحد، الفرد، ذلك هو محور كلّ شيء". إنّه سجينٌ داخل نفسه، أسير إطار حياته مثل البرجوازي الذي لديه دخل خاص، هو المثقف، الكاتب المتهن. لكنه يثمّن عاليًا تلك الأشياء التي تدمّره، لأنه لا يوجد إلا من خلالها. هو يمتلك كل ما يمكن امتلاكه: المال، والعقارات، ووقت الفراغ، والموهبة، والفكر. لكنه لا يملك شيئًا، ويعلم ذلك، ويقوله: "أحسبني أمتلك من الشجاعة ما يكفي لأن أشكّ في كلّ شيء، وأن أقاتل ضد كلّ شيء؛ لكني لست شجاعًا بما يكفي لئلّا أعلم شيئًا، ولا أملك شيئًا".

إنّه لا يمتلك حتى جسده، لحمه الحي، رغبته. تنشئته قتلت كلّ شيء في داخله. وعلينا أن ندرك أنّ هذا الرجل لم يكن حانوتيًا عاديًا. في إحدى العشيات، وكان وحيدًا، جائعًا، متألمًا، وكان لا يزال راعيًا فتيًا يرعى قطعانه في الأرض الجرداء قرب البحر، لعن إلهه، وحكم على نفسه بأنه رجيم وملعون. وقد استطاع لاحقًا، بما لديه من بأس وتعنّت صارم، أن يوفّر المال ويصعد في المراتب الاجتماعية. لكنه حمل في داخله وعي إثمه؛ وعي عدمه. وفي مرحلة تالية من حياته تزوج من خادمته (في ضربٍ من إذلال النفس، والشعور بالخجل ... إلخ)، وروّعها. وفي بعض الأحيان كان يأخذ ولده إلى حجرة معتمة ويحدّثه بعبارات ملتهبة عن العالم والسفن والموانئ والبلدان النائية. وقد علّمه في الوقت ذاته أن يخشى **الخطيئة**، وأن يدرك **الخطيئة** التي فيه. ويقرّ هذا الولد المنحوس بأنّه "إذا قيل لطفل إنّها لخطيئة أن يكسر ساقه، فكم ستكون حياته قلقة، وسوف يزداد احتمالُ أنْ يكسرها".

هكذا يختنق هذا الفتى في الإطار الضيق لحياته ووعيه. إنّه يصرخ من أجل... من أجل ماذا؟ من أجل شيء مختلف، شيء ممكن. ماذا عن أفكاره؟ هي لا تجلب له أيّ خلاص، أو أيّ احتمالات مستقبلية. على العكس تمامًا، إنّها تمكّنه من أن "يقفز فوق الحياة". ومع أنه "يقع" في الحب، فإنّه غير قادرٍ على الحفاظ عليه. إنه يترك خطيبته، ويمضي بقية حياته نادمًا على ذلك، ضارعًا إلى الله أن يعيدها إليه، وأن يعيد حياته الضائعة. كما ضرع فاوست العجوز إلى الشيطان. هو يؤمن بالله، وآماله معلّقة بالله. وإيمانه "يكافح مثل شخص ممسوس" ضد اختناق الحياة اليومية. وحده الجنون والندم وتحويل يأسه إلى أدب يبقيه إنسانًا، ويمضي به أبعد من حدود

8 من يتكلم عليه لوفيفر، في هذا السياق، إنْ هو إلا والد الفيلسوف الوجودي الدنماركي الشهير سورين كيركيجارد. ولد كيركجارد في الخامس من أيار/ مايو 1813 في كوبنهاغن، في الدنمارك. وكان آخر أبناء والدين تقدمت بهما السنّ. فعندما أبصر النور، كان أبوه في السادسة والخمسين من العمر، وأمه في الرابعة والأربعين. وكان أبوه شخصيةً غنيةً ومضطربةً معًا، عمل في بداية حياته راعيًا صغيرًا في كوتلاند، وكان غاضبًا ومتمردًا على قسوة الحياة عليه، وانعكس ذلك بثورة عصيان على الله في مشهد جدير بأسفار **العهد القديم**. وبعد أن لعن الله ذهب ينشد الثروة في العاصمة حيث أصاب بعض النجاح من جرّاء عمله بالبقالة. وحين بلغ الأربعين، اعتزل العمل، وتفرّغ بقية حياته طلبًا للثقافة العامة. لكن مشاعر تأنيب الضمير كانت تنتابه، بسبب لعنته وتمرده على الله. تزوج من خادمته بعد وفاة زوجته الأولى. وزاد شغفه بطلب الحقيقة الدينية (المترجم).

9 الدخل الخاص Private income هو مال يتلقاه الشخص على نحو منتظمٍ من دون أن يعمل عملًا لقاءه، كأن يستثمر مبالغ معيّنةً أو يودعها مصرفًا (المترجم).

حياته الخانقة. هو مؤمن؛ لا، هو ليس بمؤمن. لديه آمال؛ لا ليس لديه آمال. "ما الإيمان؟" حبلٌ نتدلّى منه، ما لم نستخدمه كي نشنق أنفسنا به"، ومن جديد، ها هو يقول: "الإيمان مقولة لا نجدها إلا في حالٍ من العَنَت"، ويقول: "شكّي مرعبٌ". إنّه يكره الخطيئة، لكن جميع مهاراته الأدبية تنجذب إلى الإيروسية، وإلى اشتهاء عنين للخطيئة و"سرّ الإثم". حياته الداخلية المحتدمة تتعفّن، وتُضاء بوميض تفسّخها. هو يزعم أنه يضع الدراما الخاصة به، حالته، في مركز الفلسفة والدين، ليجد أنّ الإيمان، كلَّ إيمان، إنّما يدور حول قلق يشبه قلقه. ويزعم أنّه يسلك في عالمه الصغير الداخلي "على النحو الذي يليق بالعالم الأكبر"، لكنه يكتب:

> "يا لشناعة أن نحجب التاريخ باجترار حكاياتنا الصغيرة السقيمة". وهو إذ يبتغي أن يقيم الإيمان على القلق، على الصرخة من أجل الخلاص من القلق الذاتي، يعترف بما لِقَلقه من طابع مزدوج، وملتبس، ومُشكِل: "القلق هو الرغبة في ما نخشاه أشدّ الخشية [...] إنه قوة غريبة تمسك بتلابيب الفرد، ذلك الفرد الذي لا يستطيع أن يحرر نفسه ولا يريد ذلك، لأنه خائف، لكن ذلك الخوف ذاته هو رغبة".

الصراع بين الحياة اليومية كما هي عليه – مثلما صنعتها البرجوازية – والحياة التي يطالب بها فعليًا كائنٌ بشري، ويرجوها، ويصرخ من أجلها بكلّ ما أوتي من قوة، ذلك هو الصراع الذي اكتسح سورين كيركيجارد[10]. وقد حلّه على طريقته؛ بطريقة سيّئة جدًا. والتعبير عن الصراع الداخلي الذي حُلَّ بطريقة سيّئة هو "عصاب القلق"، كما يقول علم النفس، مع أنّ علماء النّفس لا يقوون دومًا على تبيّن المصادر التاريخية والاجتماعية والإنسانية العميقة للصراع داخل الفرد. لكنّ فكرة الشرط المَرَضي لا تفسّر تمامًا حالَ واحدٍ مثل كيركيجارد. ويجب أن نفهم أنّ إيمانه ولجوءَه إلى عالم ما ورائيّ يقومان على مقتضيات كينونته الأرضية، وأنّ جنونه قائم على واقعه وعقلانيته. وكلما حاول أن يتوقف عن كونه عبدًا للضرورة، وأن يتمرد على الواقع مثل "بطلٍ جبّار"، فإنّه يحتجّ على الحياة كما هي عليه في المجتمع القائم، في الواقع الذي يرفضه. وإذا ما كانت فلسفة كيركيجارد قد عملت على المستوى الأيديولوجي بوصفها فلسفةً رجعيةً (بلجوئه إلى ما هو عبثيّ، إلى ما هو لا عقلاني، وإلى إيمان من دون معرفة)، فإننا حين نرى عمله كلّه في سياق "الوجود" اليائس الذي عاشه، ندرك أنّه يقدّم على الرغم من ذلك نقدًا لا يهدأ للحياة البرجوازية: حيث يشعر الفرد غير المُشبَع، المخنوق، بأنّه يُحتضر قبل أن يعيش، وأنّه يُجبَر على وضعٍ جنوني من الدفاع عن "تكرارِ" حياةٍ لم يعشها قطّ. ولأنّه واقع في إسار الضرورة – لا يسعه أن يفهم، ويشكّ إلى درجة اليأس بقوة العقل الذي يخفق في أن يجلب له **حياةً أخرى** (حياة مختلفة) ويبدو عوضًا من ذلك كأنّه يحبّذ تلك الضرورة ويبررها – نجده يلجأ إلى العبث، حتى أنه يكفّ عن توقّع أيّ عالم ماورائي، ليرضى بالمطالبة بـ "تكرار" حياته، وبفرصة البدء من جديد.

الإيمان اللاهوتي ميت، والعقل الميتافيزيقي ميت أيضًا. لكنّهما حيّان مع ذلك، يعيشان حياةً جديدةً – جنونيةً عبثيةً – لأنّ الأوضاع والصراعات الإنسانية التي ولدا منها لم تُحَلّ. وهذه الصراعات ليست في عالم الفكر وحده، بل **في الحياة اليومية**. وأعمال بودلير، مثل أعمال دوستويفسكي أو رامبو، يمكن أن تتخذ معنًى ثوريًا، على أن تُفهَم وتوضع موضعها من خلال المعرفة، من خلال النقد الاجتماعي للبشر والأفكار. وهذا يصحّ أيضًا في شأن أعمال كيركيجارد، إذا ما فُهِمَت ووُضِعت موضعها ضمن نقد عام للحياة اليومية. فحين تُؤخذ هذه الأعمال في حدّ ذاتها، وفي عزلة، فإنّها تثير مشاعر عبثيةً ووهميةً. أمّا حين تُوضع في السياق الإجمالي للمشكلات الإنسانية في زمننا، فإنّ طابعها يتغيّر. وهذه "المراجعة" للمعاني و"القيم"، كما تُحدِثها المعرفة، لن تدهش سوى أولئك الذين تجمّدت أفكارهم في موقف تأمّليّ حيال البشر وأعمالهم.

---

10 جميع المقبوسات التي سبقت هي من **يوميات** كيركيجارد، بترجمتي عن الطبعة الفرنسية التي لم يوثّقها لوفيفر (المترجم الإنكليزي).



حين يُجرَى النقد العقلاني وصولًا إلى خاتمته المنطقية، لن يُعنى بـ "العقل المحض" وحده، بل بالحياة أيضًا بكلّ شوائبها. وسوف يهبط الفكر النقدي عندئذٍ من سماءٍ فكرية تتصارع فيها أشباح الآلهة السابقة إلى الحياة اليوميّة. لن يُهْجَر نقدُ الأفكار، بل على العكس: سوف يُؤخَذ على مستوى آخر، فيغدو أعمق، إذ يغدو نقدًا للبشر والأفعال.

في الأفكار "المحضة"، كما في المراسم العظيمة للبلاطات الملكية، يمكننا أن نتبيّن قَدرًا معينًا من الرسميّة، واللياقة، والعظمة المتعمّدة المدّعية، قدرًا من الانتحال الذي لم يعُد يخدعنا. لعل هيبة لويس الرابع عشر الإلهية قد اختفت، لكنّ ذلك لا يفعل سوى أنه يرتقي بتقديرنا لأدائها الخبير ومشهديتها العظيمة وتسلياتها المبهجة التي وُضِعَت على نحوٍ مذهل بين الرماح والبنادق والمدافع. وكما هي الحال مع لويس الرابع عشر، كذلك الأمر مع بوسويه ومؤلَّفه **خطاب في التاريخ العام**[11]، ولكن لا تخشوا شيئًا، يمكننا الآن أن نقدّر أسلوبه الرفيع وبناءه وتسارعه مزيدًا من التقدير؛ لأننا لم نعُد في حالٍ من الخوف، ويمكننا أن نراه على ما هو عليه حقًا: عَرْضٌ، عمل فنيّ! وليس علينا أن نؤمن بالآلهة والأفكار "المحضة" كي نقدّر "الجدارة" الحقيقية للمشهد الذي تقدّمه هذه الآلهة والأفكار. وعلى العكس تمامًا، فإنّنا حين نتوقف عن الإيمان بها تتخذ دلالة جماليةً "محضةً". وعمومًا، فإنّ الآلهة والأفكار تغدو موضوعًا للفن العظيم حين يبدأ إيماننا بها في الاهتزاز (حين لا يزال من الممكن أن تثيرنا، ولكن ليس على نحوٍ طاغٍ). أمّا الخشية الدينية والأمل الديني و"الحضور" الإلهي والخوف الذي تلهمه الأساطير، حين تُقْبَل هذه الأساطير على أنها جزء من الحياة، فكلّ هذا يحُول دون الاعتبارات الجمالية. هنا يجد قانون إزاحة ما هو غير عقلانيّ[12] تطبيقًا جديدًا.

للأفكار "المحضة" معنًى واقعي، كما فهم ماركس وإنجلز على نحوٍ عميق. وقد رفضا، بوصفهما مؤرّخين، أن يكونا متفرجين كسولين على التاريخ. وكفَّا، بوصفها فيلسوفين، عن كونهما مجرد ذبابتين على حائط حين يتعلق الأمر بالسياسة. وكانَا أوّل من أدرك كيف يرتبط الفكر بـ **الفعل**. كانا قادرين على بلوغ جذور الأفكار إلى الأسئلة الأساسية. ومع ماركس وإنجلز، ينزل الفكر الفلسفي، وقد بلغ أشد تماسكه وأقصى منهجيته، إلى مستوى الحياة فيخترقها، ويكشفها. وإذ يرفض **العقل النقدي**، عقل ديكارت وكانط النقدي، تركَ العالم الواقعي لمنفى عالمٍ ما ورائيّ – بصيرورته وعيًا ونقدًا للبشرية، للبشر والشروط الإنسانية – فإنّه يغدو ملموسًا، وفاعلًا، وبنّاءً.

ليس البروليتاري الحديث في المقام الأول إنسانًا بنَفْسٍ أو طبيعةٍ إنسانية مُعدّة سلفًا يمتلكها ذلك الامتلاك "الروحاني" التامّ، ليس إنسانًا يعيش حياةً بروليتاريةً لمجرد ظروف منحوسة صادف أن اجتمعت معًا. وليست آراؤه ومشاعره، بوصفه عاملًا، شيئًا ضفرته مخاطر القدر مع جوهرٍ إنساني "عميق"، مُكْتَسَب أصلًا، ليست شيئًا خارجيًا بالنسبة إليه، نتاج تأثيرات ونظريات محلّ نقاش. لا، هو قبل كل شيء يعيش الحياة اليومية التي يعيشها بروليتاري، وإذا ما تَأَنْسَنَ، فذلك لأنه أفلح – بالحظ أو بقوة الإرادة – في التعالي على الحياة البروليتارية.

لكنّ شيئًا من التعقيد الإضافي يأتي، فالمشكلة هنا؛ ذلك أنَّ "الشرط" البروليتاري له وجه مضاعف، وينطوي، بكلام أدقّ، على حركة ديالكتيكية. فهو ينزع، من جهة أولى، إلى أن يطغى على البروليتاري (الفرد) ويسحقه تحت ثقل الكدّ والمؤسسات والأفكار التي قُصِد منها أن تسحقه بالفعل. لكنّ البروليتاري، من جهة أخرى، وبسبب اتصاله (اليومي) المتواصل بالواقعي وبالطبيعة من خلال العمل، محبوٌّ في الوقت ذاته بصحّة أساسية، وبإحساس بالواقع تفتقده الجماعات الاجتماعية الأخرى بقدر ما تغدو منفصلةً عن النشاط الإبداعي العملي. البرجوازية الصغيرة والبرجوازية، والمثقفون والاختصاصيون – جميعهم – يتدهورون، يتفسخون، ويذوون. وحين ننظر إلى البروليتاريا بصورة جمعية بوصفها طبقةً مضطهَدةً، نجدها "محرومةً" من الوعي والثقافة كما هي محرومة من الصحة

11 اشتهر هذا اللاهوتي من القرن السابع عشر بخطبه الجنائزية، ويقدّم كتابه المذكور تأويلًا لاهوتيًا للتاريخ (المترجم الإنكليزي).

12 في الفصل الأول من كتابه، **نقد الحياة اليومية**، وفي المجلد الأول تحديدًا، يُصَنِّف لوفيفر هذا القانون على أنه قانون "تغيير" ما هو غير عقلاني (المترجم الإنكليزي).

والقدرة والسعادة. لكنّ هذا الحرمان يثبت أنه من نوع مختلف تمامًا عن ذاك الذي يفتك بـ "الوعي الخاص" والحياة "الخاصة" للفرد البرجوازي أو البرجوازي الصغير. فهذا لا يدرك، أو لا يدرك إلا جزئيًا، أنه محروم. وهو ينزع إلى الانسحاب وإلى أن يخلط بين "حرمانه" وملكيته، نظرًا إلى ارتباطهما: إذ يحسب أنه يمتلك ذاته وأفكاره وحياته وعائلته وبلده، كما يمتلك "أصوله" المادية. إنّ حرمان الطبقة العاملة أغنى بالإمكانات. وكي يعي البروليتاري الفرد البروليتاريا كطبقة، ويعي واقعها الاجتماعي، ويعي بذلك المجتمع كله، وفعله، ومستقبله السياسي المترتب على هذا الفعل، لا بدّ أن يكون أصلًا قد تجاوز الشرط البروليتاري.

لا بدّ أن يكون قد أنجز فكرًا عظيمًا وصحيحًا: فكر الكلّية الاجتماعية والإنسانية، فكر العمل الخلّاق. أمّا البرجوازي الصغير والبرجوازي اللذان يعيان ذاتيهما، لكنهما يخفقان في رفض هذه الذات (كما كان يمكن أن يفعلا لو وقعا على الماركسية)، فإنّهما يبتعدان عن هذه الحقيقة العظيمة ولا يقويان على رؤية الإنسان والمجتمع والعمل الإنساني في كلّيتهم. وبدلًا من تجاوز الحرمان، ينسحبان إلى "وعيٍ خاص"؛ هذا إن لم يكونا مدركين، على نحوٍ وافٍ، ضرورةَ خلق آلة سياسية مصمَّمة لتوسيع سيطرتهما – وحرمانهما الروحي والإنساني – وصريحين حيال ذلك.

لنعبّر عن ذلك بطريقة أخرى. فمن وجهة النظر الإنسانية، يختلف "الشرط البروليتاري" و"الشرط البرجوازي" اختلافًا جوهريًا. **يمكن للبروليتاري بصفته بروليتاريًا أن يغدو إنسانًا جديدًا**. وإذا ما فعل ذلك، فليس بتدخّل حريّةٍ ما غير متعيّنة تتيح له أن يحرر نفسه من شرطه. إنّ مثل هذه الحرّية الميتافيزيقية ليست أكثر من نجاة من "الطبيعة الإنسانية" السابقة المشتركة بين جميع البشر. يحرر البروليتاري نفسه **من خلال المعرفة** ويبدأ **تجاوز** شرطه **على نحوٍ فعّال**. بل إنه في هذا الجهد لنيل المعرفة والإدراك، يضطر إلى استيعاب **نظريات** معقدة (**اقتصادية** و**اجتماعية** و**سياسية** ... إلخ)، أي بإدخال أرفع مكتشفات العلم والثقافة إلى وعيه الخاص.

أمّا البرجوازي الصغير والبرجوازي، **بوصفهما كذلك**، فمحظور عليهما النفاذ إلى الإنساني. وكي يصبحا إنسانيين، عليهما أن يجترحا قطيعةً مع نفسيهما، أن يرفضا نفسيهما، وهذا إجراء كثيرًا ما يكون على المستوى الفرديّ واقعيًا ومثيرًا... وعلينا أن نفهم البشر بطريقة إنسانية، ولو كانوا بعيدين عن الكمال. فالشروط لا تتحدّد ضمن حدود دقيقة محدّدة هندسيًا، بل هي نتيجة جملة وافرة ومتعددة من الأسباب (اليومية) العنيدة والمتكررة أبدًا. ومحاولات الفرار من الشرط البرجوازي ليست بالنادرة على نحوٍ خاص، لكنّ فشل مثل هذه المحاولات هو، من جهة أخرى، محتومٌ عمليًا، وذلك على وجه الدقّة؛ لأنّ المسألة ليست مسألة **تجاوزٍ**، بل **قطيعة** كاملة (بين المثقفين، وكثيرًا ما تكون فكرة الإبدال هذه زائفةً ومؤذيةً. **فحين يتجاوزون أنفسهم كمثقفين برجوازيين صغار** أو برجوازيين، غالبًا ما يكتفون بالمواصلة في الاتجاه نفسه، ويتبعون ميولهم الخاصّة، معتقدين أنهم "يتجاوزون أنفسهم". وبعيدًا عن اكتساب وعيٍ جديد، فإنهم يقتصرون على جعل الوعي القديم أسوأ. وما من شيء ينفّر أكثر من مثقف يحسب أنّه حرّ وإنسانيّ، في حين يبيّن في كلّ فعلٍ ولفتة وكلمة وفكرة أنّه لم يَخْطُ قطّ أبعد من الوعي البرجوازي). وعلى أيّ حال، فإنّ وعي الإنسان لا يتوقف شرطه وإمكاناته على علاقة **بعقلٍ** سرمديّ أو طبيعة إنسانية دائمة أو جوهر جاهز أو حرية غير متعيّنة، بل إنّه يتوقّف على حياته الواقعية، حياته اليومية. و"معنى" حياةٍ ما لا نجده في أيّ شيء سوى في تلك الحياة ذاتها. فهو ضمنها، وليس ثمّة ما هو أبعد من ذلك. لا يمكن لـ "المعنى" أن يفيض عن الكينونة؛ إنه الوجهة، حركة الكينونة، ولا شيء آخر. و"معنى" حياةٍ بروليتارية نجده في تلك الحياة ذاتها: في يأسها، أو بالعكس في حركتها **نحو الحرّية**، إذا ما كان البروليتاري يشارك في حياة البروليتاريا، وإذا ما كانت تلك الحياة ذاتها تشتمل على فعلٍ يوميّ متوالٍ (نقابي، سياسي ... إلخ).

يقوم منهج ماركس وإنجلز على البحث عن الصلة التي تربط بين ما يفكر فيه البشر، ويرغبون فيه، ويعتقدونه، حيال أنفسهم، وبين ما هم عليه وما يفعلونه. وهذه الصلة موجودة على الدوام. ويمكن استكشافها في اتجاهين. فمن جهة أولى، يمكن للمؤرّخ أو رجل الفعل

الانطلاق من الأفكار وصولًا إلى البشر، من الوعي إلى الكينونة – أي نحو الواقع العملي، اليومي – فيأتيان بالاثنين إلى مواجهةٍ وينجزان بذلك **نقد الأفكار بواسطة الفعل والوقائع**. ذلك هو الاتجاه الذي اتّبعه ماركس وإنجلز على الدوام تقريبًا في كلِّ ما كتباه؛ وهو الاتجاه الذي يجب أن يتّبعه المنهج النقدي والبنّاء بدايةً إذا ما أراد أن يتّخذ هيئةً قابلةً للإثبات ويحقق نتائج.

لكن من الممكن بالمثل أن نتتبّع هذه الصلة في اتجاه آخر؛ بأخذ الحياة الواقعية نقطة انطلاق في استقصاء كيفية بزوغ الأفكار التي تعبّر عن هذه الحياة وأشكال الوعي التي تعكسها. وتثبت الصلة، أو بالأحرى شبكة الصلات بين القطبين، أنّها معقدة. وهي شبكة لا ينبغي أن تُفَكَّك، ويجب اتّباع الخيط باحتراس. وبهذه الطريقة يمكن أن نصل **إلى نقد الحياة بالأفكار**، وهو بمعنى ما إجراء يوسّع الإجراء الأول ويكمله.

لنعُدْ إلى مثالنا الأول. فما إن نكفّ عن الانبهار بمشهد بلاط لويس الرابع عشر، حتى يمكن أن نبدأ بالبحث عن الوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يخفيها ذلك المشهد. نتحرك أولًا من الأيديولوجيات – المظاهر، إنّما المظاهر الواقعية، والمزاعم، إنما المزاعم المؤثِّرة – إلى الوقائع الأساسية الملموسة أكثر (والإنسانية أكثر، تاليًا). وإذ نتحرك، من ثمَّ، في الاتجاه المعاكس المكمّل، نلتمس أولًا فهم الحياة الواقعية لتلك الفترة وإعادة تكوينها، ونعيد اكتشاف كيف تقبّل البشر الذين عاشوا تلك الحياة أشكالًا معيّنة من الوعي، وأيديولوجيات مهيبةً معيّنة، ووجدوها صحيحةً على الرغم من نأيها عن حياتهم الواقعية. وعندئذٍ، سوف يقتضي التعارض بين الأفكار والحياة، والعلاقة المعقدة بينهما، لا مجرد نقد الأفكار بالحياة فحسب، بل على نحوٍ أخصّ نقد الحياة بالأفكار (نقد الحياة الواقعية لفلاحي القرن السابع عشر أو حرفيّيه أو إقطاعيّي الريف أو البرجوازية بالإشارة إلى ما وجدوه مقبولًا من "تمثّلات" العالم وأنفسهم). ما الذي تفضي إلينا به عن حيواتهم الفعلية واقعةٌ مفادها أنّهم قبلوا الحقّ الإلهي للملوك من دون كبير معارضة؟ لماذا أثبتت البهرجة التي كانت جزءًا لا يتجزأ من السلطة أنّها ذات فعالية؟ ما الذي كانت تتماشى هذه الفعالية معه في حيوات البشر؟ كيف قُيّض لهذه الأوهام التي صاغها ناطقون رسميون في أفكار أن تتّخذ هيئةً في أعماق التراصفات و"الشرائح" الاجتماعية في قلب "الجماهير"؟ كيف تقبّلوها؟ ولماذا؟ في هذا المثال، يقوم نقد الحياة على دراسة الهامش الذي يفصل ما هم عليه البشر عمّا يعتقدون أنّهم عليه، ويفصل ما يعيشونه عمّا يفكرون فيه. وهو يعيد تفحّص فكرة **التعمية** بمزيد من العمق. فمعظم الأيديولوجيات هي عبارة عن تعميات بقدر ما تفلح في مراحل معيّنة في دفع البشر إلى تقبّل أوهام معيّنة، مظاهر معيّنة، وفي إدخال تلك المظاهر إلى الحياة الواقعية وجعلها فاعلةً هناك. علينا أولًا أن ننبذ التعميات، ثم نواصل لندرس كيف أمكنها أن تبدأ، وكيف أمكنها أن تفرض ذاتها، وكيف يمكن لـ **القَلب** الأيديولوجي أن يعمل عمله في وعي البشر؛ ذلك أنّ الأيديولوجيات والتعميات تقوم على الحياة الواقعية، لكنها تموّه في الوقت ذاته تلك الحياة الواقعية أو تقلبها. ويقتضي الفهم الكامل للتعمية مسبقًا أن نتتبّع الصلة بين الأفكار والواقع في الاتجاهين، وهو أمرٌ يجمع بين نقد الحياة ونقد وعيها لذاتها[13].

حين يعتقد بروليتاري أنّه ببساطة "مواطن" يُمكن مقارنته بكلّ مواطن آخر، أو أنّه مُقَدَّرٌ له أن يعمل لأنّه مكتوب أبد الدهر لكلّ إنسان: "بعرق وجهك تأكل خبزًا"، فإنّه يكون **مُعمًّى** عليه. ولكن كيف؟ ولماذا؟ لأنّ عمله، بالنسبة إليه، هو عبء مُجهِد، منهك، **بالمعنى الفعلي**، وإذا لم يفهم (أو **يعرف**) – في ظل ضغوط معيّنة – أنّ العمل يمكن أن يصبح شيئًا آخر ويجب أن يصبح شيئًا، فإنّه قد يفسّره على أنه قَدَرٌ من أقدار الشرط البشري أو على أنه قسمته الشخصية الخاصة به. لكن الإيمان بالمساواة السياسية والقانونية للفرد، ذلك الإيمان الوهمي بالنسبة إلى أيّ بروليتاري يأخذه في قيمته الظاهرة، يتحول إلى وسائل للفعل تثير الإعجاب ما إن يبدأ هذا البروليتاري بالإلحاح على أن تكفّ الديمقراطية عن كونها تخييلًا قانونيًا وسياسيًا. ودراسة التعميات تكشف التباسها: ذلك الالتباس الذي يجعلها

13 Norbert Guterman & Henri Lefebvre, *La Conscience mystifiée*, Coll. Les Essais (Paris: Gallimard, 1936).

أولًا مقبولةً، لكنه يمكّن لاحقًا من تجاوزها. وفي التعمية يختلط المظهر بالواقع، ويرتبطان معًا على نحو معقّد. لكنَّ التعميات من جهة أولى ترتدّ على المُعَمّين أنفسهم، خصوصًا حين يخترقها الوعي بتجاوزها (ويتجاوزها باختراقها). في حين أنّها تعلّمنا، من جهة أخرى، شيئًا عن حيوات البشر الذين يقبلوها. المظهر والواقع هنا لا ينفصلان كما ينفصل الزيت والماء في إناء، بل يمتزجان كما يحصل الامتزاج بين الماء والخمرة. وكي نفصلهما، علينا أن **نحللهما** بالمعنى "الكلاسيكي" للكلمة: بفصل عناصر المزيج.

يمكن تعريف الماركسية، مبدئيًا، بأنّها معرفةُ البروليتاريا العلمية: إنها "علم البروليتاريا". وهذا التعبير يجب فهمه بطريقتين: الماركسية تدرس البروليتاريا، حياتها، واقعها، وظيفتها الاجتماعية، وضعها التاريخي. وفي الوقت ذاته، يأتي هذا العلم من البروليتاريا، ويعبّر عن واقعها التاريخي وعن ارتقائها الاجتماعي والسياسي.

تقتضي المعرفة العلمية لهذا الواقع الاجتماعي، لهذه **الطبقة**، معرفةً بالمجتمع وبتاريخ الوعي الإنساني في كليّتهما. وتفضي الواحدة بين هاتين المعرفتين إلى الأخرى؛ وهذه هي نقطة البداية الوحيدة الممكنة منهجيًا. ولا شك في أنّه حين يتطور علم من العلوم، يقطع شوطًا مُهمًّا بعيدًا عن النقطة التي بدأ منها، في وقت يواصل فيه تجسيدها. وينطوي تحليل البروليتاريا، تحليل واقعها **العملي والتاريخي والاجتماعي**، على استيعاب أعمق المناهج وأدقّها، وهي مناهج أحكمها الفكر البشري على مرّ القرون في سياق استقصاءاته وتجاربه القائمة على المحاولة والخطأ (أشير، بالطبع، إلى المنهج الديالكتيكي). وهكذا تشتمل مشكلة البروليتاريا على جميع مشكلات الفكر والثقافة والإنسان.

تعني دراسة البروليتاريا علميًا البدء بتمزيق حجاب الأيديولوجيات التي حاولت البرجوازية أن تفسّر بواسطتها التاريخ لنفسها، وأن تفسّر وضع البروليتاريا للبروليتاريا، وتجعله مقبولًا لديها. هذه الأيديولوجيات تنزع إلى أن **تجرّد** البروليتاريا (كأفراد وكطبقة) من الوعي، **من الوعي الجديد** الذي يمكن أن تبلغه، والذي هو مأثرة البروليتاريا الخاصة. وهذه الأيديولوجيات تتقاسم خاصيةً مشتركةً. فسواء كانت المسألة مسألة دين، أو نظريةً في "الطبيعة البشرية" والعقل "المحض"، أو موضوعات تاريخية مزعومة تتعلّق بـ**الروح الإنساني** والعدالة المحايثة، أو "الأفكار العظيمة التي صاغت العالم"، فجميعها **مثالية وميتافيزيقية**. إنها أقنعة تحجب عن البشر حيواتهم الواقعية (وهو أمر يطرح السؤال: كيف يقبلها البشر؟ ولماذا؟ وعلام يقوم ما ينطوي عليه هذا القبول من تواطؤ متكرر مع القوى التي تسحقهم؟).

تصف الماركسية **حياة المجتمع اليوميّة** وتحلّلها وتشير إلى وسائل تغييرها. وهي تصف **حيوات العمال اليومية** أنفسهم وتحللها. إنّهم العمال المنفصلون عن أدواتهم، وغير المرتبطين بالشروط الماديّة لعملهم إلا من خلال "عقد" يربطهم برب عمل، فيباعون مثل السلع في سوق العمل في هيئة عقد العمل "الحرّ" (القانونية والأيديولوجية) ... إلخ.

حياة العامل الواقعية، اليومية، هي حياة سلعة حُبِيَت، لسوء حظه، بحياة ونشاط وعضلات، وبوعي يتوخّى الضغط الملموس الذي يمارسه أسياده أن يختزله إلى الحدّ الأدنى أو يحرفه في قنوات غير مؤذية (لنقلْ إنّ هذا الضغط كثيرًا ما يكون تلقائيًا، لأنّ علينا أن نتفادى الوقوع في الأسطورة البروليتارية عن البرجوازي السادي، المتعفّن حتى النقيّ، الكذّاب، بوعي وعلى نحو إستراتيجي، وهي أسطورة لم يحققها فعليًا في الواقع سوى الفاشيين).

هكذا تكون الماركسية، كلّها، وبالفعل، معرفةً نقديةً بالحياة اليومية.

لا تقنع الماركسية بمجرد الكشف عن هذه الحياة الواقعية، العملية في تفاصيل الحياة الاجتماعية ونقدها. وهي قادرةٌ؛ من خلال عملية تكامل عقلاني، أن تمرّ من الفردي إلى الاجتماعي؛ من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ومستوى الأمّة. والعكس بالعكس.

ليس اختراقُ هذا المنهج الديالكتيكي للحياة الفردية، اليومية بالمألوف، إلى درجة أنه من الضروري مطلقًا عند هذا الحدّ أن نقدّم خلاصةً للماركسية منظورًا إليها، بوصفها نقدًا للحياة اليومية.

1. نقد الفردية[14]

الأشياء كلُّها التي تجعل الإنسان كائنًا اجتماعيًا وإنسانيًا، لا مجرد مخلوق بيولوجي يولد وينمو ويموت غارقًا في الحياة الطبيعية – أعني عمله ونشاطه الاجتماعي مكانه وموقعه في الكلّ الاجتماعي – هي أيضًا الأشياء التي تحدّه وتقيّده، تبعًا **للطريقة التي يُنَظَّم بها العمل في حينه.**

يشير دوركهايم إلى أنّ تقسيم العمل هو أساس التَّفَرْدُن. ويردّ الماركسيون إنَّ تشظي العمل لا يُتيح إلّا أساسًا **سلبيًا** للفردية. ففي هذا العالم الإنتاجي، يمتلك الأفراد وعيًا ذاتيًا فاعلًا، لكنه من النوع الذي يجعلهم يعيشون حيوات تنظر إلى الداخل، وتتركز في مهاراتهم وتخصصاتهم المحدّدة. أمّا بقية الحياة الاجتماعية والإنسانية، فهُم لا يعونها إلا بقدر ما يرفضونها أو يمقتونها أو يحملونها على محمل الزيف. وهم ينزعون إلى **الفردانية**. لكن الفردية الإنسانية يجب أن تقوم على علاقة مميّزة بين كائنات مفردة وما هو كليّ – العقل، المجتمع، الثقافة، العالم – وعندئذ لا مجال للكلام هنا عن فردية واقعية، بل عن **شكل** من الفردانية مجرد وفارغ وسلبي، لا غير. وهذا الشكل، بمحتواه الضئيل إلى الحدّ الأدنى، هو ما يمكن أن نسمّيه "الوعي الخاص". وهو وعي ذاتي، لكنه محدود وضيّق، سلبيّ وشكليّ. ولأنّه مفصول عن الشروط التي يمكن أن يزدهر فيها، أو حتى يوجد، فإنه يحسب نفسه مكتفيًا بذاته ويطمح إلى أن يكون كذلك. لكنّه في سيرورةٍ من التدهور. والتعبير المستخدم حاليًا لتوصيف الحياة اليومية للأفراد في هذه البنية الاجتماعية – **الحياة الخاصة** – يلخّص هذا تلخيصًا تامًّا[15]. وعندما تُشكّل الميولُ الفردانيّة حياةً فردية، فإنها تكون حرفيًا حياة "عوز"، حياة "حرمان": حرمان من الواقع، حرمان من الصلات مع العالم؛ إنّها حياةٌ كلّ ما هو إنساني غريبٌ عنها، حياة منفصمة إلى أقطاب متناقضة أو منفصلة: العمل والراحة، الحياة العامة والحياة الشخصية، المناسبات العامة والأوضاع الحميمة، المصادفة والأسرار الداخلية، الحظ والقدر، المثال والواقع، الخارق واليومي. وبدلًا من التوسّع، وفتح العالم، ينكمش هذا الوعي وينطوي على نفسه. وكلما انكمش، بدا "خاصًا". وهكذا يقبع الفرد وسط محيطه المألوف بليدًا وراضيًا. ينظر إلى الوعي والفكر والأفكار والمشاعر على أنها جميعًا "أملاك"، شأنها شأن أثاثـ"ـه"، وزوجتـ"ـه"، وأطفالـ"ـه"، وأصولـ"ـه"، وأموالـ"ـه". وبهذه الطريقة تُؤخَذ أضيق أوجه الحياة، وأشدها جدبًا، وأكثرها عزلةً على أنّها الأكثر إنسانية (بتلك الصراحة الفجّة).

هكذا "يكون" كلُّ واحدٍ ما هو عليه بلا زيادة. ونجد في **الكوميديا الإنسانية** لبلزاك توصيفاتٍ لأجناس المجتمع البرجوازي، لا تتضمن المرابين وأفراد العصابات والمتسلقين الاجتماعيين فحسب، بل أيضًا جميع تلك "الكائنات" الثابتة التي لا تتعيّن إلا بوظيفتها وتقبع في حيواتها الخاصة[16]. ففي ذلك العمل، يقدم بلزاك توصيفات تسبر هذه الطبيعة المزدوجة للحياة البرجوازية التي كانت تتشكّل وتترسخ في أيامه لكنها لا تحمل، بالنسبة إلينا، أيّ إدهاش: من جهة أولى، تفردن شكلي (أو ذاتيّة أضخم، كما تسمّيه الفلسفة الكلاسيكية)، أي وعي مترقٍّ في عزلة متزايدة، ومن جهة أخرى، "تشيؤٌ"، كائنات أكثر "انخراطًا" في جسديّتها، أثقل، أسمك، أكْمَد. هذا الطابع المزدوج منعكس انعكاسًا جميلًا في عمل بلزاك، وفي أسلوبه ذاته: ذلك الأسلوب بالغ الثقل، مقارنةً بخفّة القرن الثامن عشر، وبالغ الصفاء. وهذا الطابع المزدوج يتماشى أيضًا مع الطابع المزدوج للمجتمع البرجوازي: التقدمي في ما يتعلق بالتكنولوجيا والفكر والوعي، إنّما المنكفئ في غير ذلك. وهو يتماشى أخيرًا مع الطابع المزدوج لرأس المال: **واقع** موضوعي غاشم يروغ من الإرادة الإنسانية

14 الموضوع المركزي هو الوعي "الخاص".

15 بشأن كلمة Privé، انظر "التمهيد" المتعلّق بالهامش 26 (المترجم الإنكليزي).

16 يحمل القسم الأول من الكوميديا الإنسانية عنوانًا فرعيًا، في الحقيقة، هو "مشاهد من الحياة الخاصة" (المترجم الإنكليزي).

ويجرّها إلى قَدَرٍ مُقَرَّر مسبقًا، ما دام الفكر والفعل البشريان لا يستطيعان عَكْسه، إذ يجهدان في اتجاه نظام آخر، لكنه في الوقت ذاته تجريد، **لاواقع**، مجمع علامات ومفاهيم.

قبل بلزاك، قدّم هيغل، في ملحمة الوعي الإنساني الصاعد الذي يحمل اسم **فينومينولوجيا الروح**، وصفًا ساخرًا لتلك "الحيوانات المجردة"، الاختصاصيين، الخبراء، أسرى حقلٍ ضيّق من الممارسة أو الفكر.

وفي هذه الأيام، لا نزال نقارع هذا التناقض العميق، و**اليومي** بعبارة أخرى: ما يجعل كلًّا منا كائنًا إنسانيًا هو أيضًا ما يحوّل ذلك الكائن الإنساني إلى شيء غير إنساني. وهذه العضوية، البيولوجية أكثر منها إنسانيةً حقًّا، تخنق الفرد، تقسمه وتعرقل نموه في اللحظة ذاتها التي تكافح فيها لتخلقه بوصفه فردًا إنسانيًا. إنّه واحدٌ من التناقضات المؤلمة الكثيرة التي تعيشها حقبتنا، والتي يجب أن نحلّها إذا ما كنا سنسير قُدُمًا. وهذه التناقضات هي، في الوقت ذاته، مقياس لعظمة العصر الذي نعيش فيه وغناه وألمه. ونحن جميعًا على ألفة بدراما الشباب الذي دمرته هذه الحالة للكائن الإنساني الموقوفة، مثلما نحن على ألفة بدراما تلك السنوات الأكثر نضجًا، الأكثر وعيًا، وقد جرت ضمن القيود الخانقة للنشاطات المتشظية.

كيف يمكن تجاوز هذا التنظيم؟ بالمشاركة العملية والنظرية في العمل وفي معرفة العمل، في الكليّة الاجتماعية والإنسانية. إذا ما أُريد للعالم أن يتغيّر، فهذه واحدة من المشكلات الأساسية. يجب أن نتجاوز "الوعي الخاص".

2. نقد التعمية[17]

يجب أن نلاحظ أنّ البروليتاري لا ينجو من أخطار "الوعي الخاص" تمامًا. صحيحٌ أنّ عمله جمعيّ على الدوام، وهذا ينزع إلى تعزيز إدراكه النشاط الاجتماعي والمجتمع كلّه، لكن مهمات العمال في الورشات أو حتى في المصانع هي مهمّات متشظية عمومًا. والعمل الجمعي الأشدّ ملموسيةً – العمل على خطوط التجميع – هو أيضًا العمل الأشدّ إنهاكًا. وتنزع الصلات الإنسانية إلى أن تقوم بعد العمل، خارج المصنع، في المقاهي وفرق الرياضة... إلخ. هكذا تكون الأشكال التي تترسخ فيها هذه الصلات هي، على وجه الدقّة، تلك الأشكال البرجوازية الفردانية (العائلة، والصحافة، والسينما ... إلخ).

وعلى الرغم من أنّ الشروط المادية للإنتاج الحديث تنزع إلى أن تشكّل وعيًا اجتماعيًا وإنسانيًا مرحلته الأولى هي الوعي الطبقي، فإنّه – بشأن هذا التشكيل – لا شيء حتميّ، وهو ليس **عفويًا** (نظرية العفوية البروليتارية أتَت من مثقفين "درسوا" البروليتاريا!) الوعي يجب أن يُكْتَسَب مرّةً بعد مرّة من خلال الفعل والنضال، ومن خلال التنظيمات التي يكون دورها اختراق الحياة اليومية وإدخال عنصر جديد، أرفع (من النقابات إلى الرياضات والتنظيمات "الثقافية" ... إلخ).

في الحياة ليس ثمة حدود مطلقة. وليس للبروليتاريا جوهر، أو نَفْس، أو وعي مُعَدّ سلفًا (منفصل بوضوح عن الوقائع "البرجوازية") إلا بقدر ما للبشرية مأخوذة كلّها. ومن هنا يأتي دور **المعرفة** كفعل وكنظرية.

لذلك يمكن للبرجوازية أن تمارس ضغوطًا دائمةً، وإلى حدّ معيّن ناجحةً، على البروليتاريا، وهذا تأثيرٌ ينزع إلى أن يشقّها إلى أفراد[18]. والفردانية ليست مجرد نظرية، بل أيضًا واقعة وسلاح طبقي. والبرجوازية لا تمارس تأثيرها بالأفكار وحدها وبتصورها للعالم

17 الموضوع المركزي هو الوعي "المُعَمَّى عليه".

18 Norbert Guterman & Henri Lefebvre, "Individu et classe," *Avant–Paste*, no. 1 (1933); *La Conscience privée*, sequel to *La Conscience mystifiée*, in preparation.

لكنّ هذا العمل الأخير الذي يذكر لوفيفر أنّه قيد الإعداد لم يُنشر قط (المترجم الإنكليزي).

وحده. ومن المعترف به أنّ فردانيتها النظرية، "ذرّيتها الاجتماعية"، عاجزة، وأنّ الطريقة التي تنظّم بها الحياة اليومية ووقت الفراغ والحياة الأسرية... إلخ، أكثر أهميةً إلى ما لا نهاية.

المفارقة – أو ما يبدو كذلك – أنّ البرجوازية هي طبقة من الفردانيين. وتميل نظريتها الذريّة الاجتماعية إلى تمثّل المجتمع بوصفه جمعًا من الذرّات المتجاورة، محطمةً الجسد الاجتماعي إلى عناصر منفصلة؛ عناصر متخيلة، ميتة، خاملة: "محض" أفراد. وهذا التمثّل ليس سوى أيديولوجيا، أي وسيلة فعلٍ، وهم فاعل، يتملّك وعيَ البرجوازي العادي، ووعي البرجوازي الصغير قبل أيّ أحد آخر. وهذا لا ينطبق على أسلحة البرجوازية الحكومية والسياسية والبوليسية؛ على المستوى السياسي، تفهم البرجوازية تمامًا أمور الجماهير والطبقات. وأولئك الذين "يمثّلون" البرجوازية على نحو فاعل يبقون على أحسن الاطلاع، بفضل الممارسة السياسية لتلك الطبقة وميكافيليتها، وبعبارة أخرى، بفضل الشرطة، في غياب التوجيه الذي تمارسه فلسفةٌ عامة.

علاوةً على ذلك، لا يمنع هذا "التمثيل" بأيّ حال الجماعات الاجتماعية الأشد فردانيةً عن أن تكون طبقات أو جماهير فعليةً، موضوعيًا وتاريخيًا واجتماعيًا. وثمّة صورة لافتة للنظر لدى نيتشه تعبّر عن هذا الوضع المنطوي على مفارقة أحسن تعبير. عادةً ما تكون الطبقات الوسطى جماعات اجتماعيةً فردانيةً مؤلَّفةً من "رمل بشري". كلّ حبّة مميزة ومنفصلة. وإذْ تُؤخذ معًا فإنَّها تشكّل جمهورًا؛ الجمهور الأثقل والأشدّه كتامةً في الحقيقة. يمكن لكيس من الرمل أن يوقف الرصاص!

المضحك في شأن هذا هو أنّ كل حبَّة من الرمل البشري لا تحسب نفسها مميّزةً فحسب، بل أصيلةً بلا حدود. لكن شيئًا لا يشبه حبّة رملٍ بقدر ما تشبهها حبّة رمل أخرى. والفردانية البرجوازية تنطوي على التكرار الموحش، والهزلي لأفراد متشابهين على نحوٍ لافت للنظر بطريقتهم في أن يكونوا أنفسهم وفي المواظبة على ذلك، في كلامهم، وإيماءاتهم، وعاداتهم اليومية (أوقات الوجبات، أوقات الراحة، ضروب التسلية، الأزياء، الأفكار، التعابير).

لا بدّ لأيّ أنثروبولوجيا موضوعية، أو لأيّ توصيف علمي للإنسان المعاصر، من الانطلاق من هذه المفارقة الواضحة التي تشكل **اللغز الكوميدي** للحياة البرجوازية.

في العالم الحديث، تفترض أيديولوجيات التعمية **الوعي الخاص** مسبقًا وتنطوي عليه.

الفرد المحروم من الواقع الإنساني محروم أيضًا من الحقيقة. هو مفصول عن واقعه الإنساني والاجتماعي الملموس، محروم من وعيٍ للكلّ العملي والتاريخي والاجتماعي (مع أنّ مثل هذا الوعي ممكن وضروري، هذه الأيام، نظرًا إلى البنية الاجتماعية الحديثة، والعلم والتقنيات).

وهذا الفرد، المرتد على نفسه، والآمن ضمن حصن داخلي مُتَخَيَّل، هو ألعوبة كلِّ هلوسة، كلّ وهم أيديولوجي عفوي أو مُتَعَمَّد. "المفكّر" سواء علّم ذاته أو لم يفعل، يصطنع فلسفته الشخصية. الصغير؛ "غير المفكّر" يؤوّل ما يقرؤه في الكتب (أو الأحرى في الصحف) بأفضل ما يسعه، ومن ثمّ تبدأ الفردانية في يومٍ ما في الانهيار (لا نتيجة أزمة في الأفكار أو في "رؤى العالم"، بل بسبب أزمة **مادية**، اقتصادية وسياسية على حدّ سواء)، فيندفع هؤلاء الفردانيون السابقون ليشكّلوا حشدًا، قطيعًا، تحدوه "الأفكار" الأشد جنونًا، والأشد شناعةً، والأشدّ عتيًّا، تاركين خلفهم آخر أثرٍ من آثار العقل البشري، وواقعين أسرى حمّى ذهنية جمعية: ولدينا الفاشية، و"الجماهير" الفاشية، و"التنظيم" الفاشي.

يسير الوعي الذاتي والوعي المُعَمَّى عليه جنبًا إلى جنب، معززًا أحدهما الآخر ومتحصنًا باطراد نتيجة ضروب الزعزعة التي لها أصولها في الحياة الواقعية، لا في الأفكار "المحضة".

3. نقد المال[19]

ثمة بلاغة عاطفية، متماشية مع "الحالة الروحية" للبرجوازي الصغير الذي يكره من هُم أغنى منه ويحسدهم، تبدي انفعالات شديدةً حيال الفقراء المحتاجين وأصحاب المليارات التعساء على حدّ سواء، وتحمل على المال. أفضل الأشياء في الحياة مجانية! هي فقيرة، لكنها مخلصة! (النساء على نحو خاص في الذهن)... إلخ. هذه الموضوعات الميلودرامية والأخلاقية هي جزء من الحيوات اليومية للفقراء. وهي تشكّل الجزء الأكبر من المتاع الأيديولوجي للشخص العادي، بوصفها دعايةً شفهيةً يمارسها الغنيّ. وهي إذ تتنكّر بإهاب إدانة المال، تبرّر الثروة بردّها إلى مجرد عارض من عوارض الشرط الإنساني (هو، في حدّ ذاته، أخلاقي أو ميتافيزيقي). وهي تقدم العزاء للفقراء والرضا الكامل للذين يتهدّدهم الفقر لكنهم، على الرغم من ذلك، يأملون بكل "جوارحهم" أن يصبحوا أغنياء. هذه الموضوعات رُفِعَت إلى مصافّ الموضوعات الفلسفية والغنائية في أعمال ذلك البرجوازي الصغير المخبول بيغي[20]. واخترقت، علاوةً على ذلك، وعي الناس كما اخترقته الأقوال المأثورة التي تبدو كأنها تحتوي حقائق أبدية، وراحت تعمل مثل اللازمة للمسلّمة الرأسمالية "ثمّة أغنياء وفقراء على الدوام". وهدفها هو أن تعزّز المفهومين السخيفين "الثروة" و"الفقر"، وتبلورهما وتقدمهما كضدين، وتجسّدهما في أفراد، وتغلفهما باقتدار ضمن هذه المقولات العاطفية والأخلاقية، ومن ثمّ لا تمضي أشد الأقوال عنفًا ضد "الأغنياء" أبعد من ثوابت الأيديولوجيا الرأسمالية.

النتيجة لافتة للانتباه. باتت مهمة الماركسي الأولى في هذه الحقبة هي **إعادة تأهيل الثروة**. فالثروة ليست شرًّا ولا لعنةً. الثروة، مثل القوة، جزء من عظمة الإنسان وجمال الحياة. وما من حلّ لمشكلات الإنسان بتقاسم الضعف والفقر والضحالة، بل بالتماس القوة والثروة؛ فهما وحدهما ما أتاحا واشترطا كل ما هو رائع وباهر وُجِدَ يومًا في الثقافة، في الحضارة، في الحياة؛ من القصور والبيوت الفخمة والكاتدرائيات إلى تلك الأعمال الفنية التي تنامت ببطء وظلّ إبداعها محتاجًا إلى فترات طويلة من الفراغ، والصمت، وسلام العقل والأمن المادي.

لكنّ حدود القوة والثروة (وهذه نقطة أساسية) هي في سيرورةٍ من التغيّر. فمن المستحيل أن نمضي أبعد ممّا بلغناه في طريق الثروة **الفردية**. اليوم، تغدو الثروة **اجتماعية**؛ والحقيقة أنّها كانت اجتماعيةً على الدوام، وفي إطار الاقتصاد الرأسمالي، في إهاب اكتساب الثروة الفردي، كان المجتمع كلّه هو الذي يتطور وإلى حدٍّ ما يتقدّم. وهذه الثروة الاجتماعية لا يمكنها اليوم أن تتطور إلى ما هو أبعد في إطار التملك الفردي (إطار الملكية الخاصة الرأسمالية)، وهي تحتاج بوضوح إلى إعادة تنظيمٍ. لكنّ الهدف ليس مقارعة الثروة بتطلّعٍ إلى تحقيق ضحالةٍ عامة؛ "مساواة" الضحالة. الهدف لا يزال الثروة: الثروة التي تغدو باطّراد ثروةً عامةً، اجتماعية. هذا التوسّع المطرد لا يمكن تحقيقه إلا بالتدريج، على مراحل، بسلسلة من الإجراءات تلائم ظروف الحياة الاقتصادية والسياسية المعقدة، والملموسة، العسيرة على التنبؤ.

هكذا يجد الماركسي نفسه مجبرًا على انتقاد أساطير الديمقراطية الرأسمالية التي لا تزال واسعة الانتشار (وإن تكن أقلّ فعاليةً، وهو ما قد يشير إليه انتشارها): أسطورة أنّ الثروة معنوية أو أنها سيئة في جوهرها، وأسطورة المساواتية (كلتاهما مرتبطة ارتباطًا واضحًا بأسطورة الفرد "الخاص"، المطابق لذاته على الدوام مهما كانت الشروط أو الظروف ... إلخ).

---

19 الموضوع المركزي هو الصنمية والاغتراب الاقتصادي.

20 شارل بيغي Charles Peguy: شاعر وكاتب مقالات. تحول من الاشتراكية إلى ضرب مميز من الكاثوليكية. كان قوميًا عنيدًا. كما كان وثيق الصلة بعبادة جان دارك. توفي في عام 1914 (المترجم الإنكليزي).



ما إن يتحقق هذا، حتى يغدو واضحًا أنّ النقد الماركسي للمال هو أكثر جذريةً بما لا يقاس ممّا تقدر عليه أيّ بلاغة أخلاقية. وهنا، من جديد، يمضي إلى لبّ الموضوع.

في ظل الأنظمة الرأسمالية، يتطابق "الوجود" و"التملّك". "من لا يملك شيئًا ليس شيئًا"[21]. وهذا الوضع ليس وضعًا نظريًا، أو "مقولة" مجردة في فلسفةٍ للوجود؛ إنه واقع "موئس على نحوٍ مطلق"؛ فمن لا يملك شيئًا يجد نفسه "منفصلًا عن الوجود عمومًا"، منفصلًا عن الوجود الإنساني؛ فهو مفصول عن "عالم الأشياء"، أي عن العالم الواقعي الذي من دونه لا مجال لعالم إنساني.

ترى الروحانية والمثالية أنّ الوضع الأسمى للإنسان هو وضعُ روحٍ أو نفسٍ مستقلة عن "عالم الأشياء". وهذا الوضع يختبره – ويا للمفارقة – الإنسان الذي لا يملك شيئًا: "عدم التملك هو **الروحانية** الموئسة إلى أبعد حد، لاواقع كامل بالنسبة إلى الكائن الإنساني، واقع كامل للكائن المنزوعة إنسانيته، تملّكٌ مؤكّد تمامًا، تملّك للجوع، للبرد، للرضا، للجريمة، للاتضاع، للبلادة، لكلّ وحشيّة وتشوّه"[22].

لا شكّ في أنّ هذا هو السبب "العميق" وراء دعوة الروحانية أولئك الذين لا يملكون شيئًا إلى "امتلاك" أنفسهم على الأقل. وهذا التجريد يعبّر عن حالة عدم التملك التي هم فيها تعبيرًا تامًا. وعلاوةً على ذلك، يبدو أنّ الأشياء ليست مهمةً بوصفها سلعًا فحسب، بل أيضًا بوصفها درعًا لكينونة الإنسان الموضوعية، "**وجود الإنسان من أجل الناس الآخرين، علاقته الإنسانية بالناس الآخرين، سلوك الإنسان الاجتماعي تجاه الإنسان**"[23]. بهذه الطريقة، أي جدالها بأنّ عدم التملك متفوّق على التملّك، تضع المثالية الواقع الإنساني "العميق" – الأعمق من الثروة – ضمن غياب العلاقات الإنسانية الواقعية، أي بعبارة أخرى ضمن عزلة التجريد وفراغه.

ما يعارض هذا الجدال المناصر لعدم التملّك هو الجدال الذي يعدّ التملّك أساسيًا. فحين نقبل المبدأ الذي مفاده أنَّ تملك الأشياء يشكّل أساس الواقع الإنساني، يقودنا ذلك مباشرةً إلى المطالبة **بتملك متساوٍ للجميع**. وهذا بالضبط مبدأ المساواة عند برودون والاشتراكية البرجوازية الصغيرة. ويكشف التفحّص الخاطف لهذا المبدأ أنّه لا يمضي قطّ أبعد من الأيديولوجيا البرجوازية أو مقولات الاقتصاد السياسي البرجوازي؛ وعلى العكس فإنه يضع المقولة، مفهوم "التملّك"، على أعلى مستوى. وبهذا، يغدو متورطًا في اتهامات مضادة، وفي مواقف مناهضة للرأسمالية أخلاقية، وهي عقيمة لا فاعلية لها.

ما أسهل للمفكّرين البرجوازيين أن يبيّنوا أنّ هذا الدفاع عن المساواة المعدَّة مسبقًا بالدعوة إلى تملّك جميع الأفراد ليس سوى دفاع عن السأم، والتماثل، والرتابة، والرمادية اليومية! إنها في الواقع ضحالة برجوازية صغيرة مرفوعة إلى مستوى الحقيقة العليا و"المثال" الاشتراكي!

ولكن أليست هذه، على وجه الدقة، هي المثالية ذاتها التي يطرح بعض الناس اليوم استعادتها من أجل "إكمال" الماركسية وتولّي الدفاع عن "الكائن الإنساني" ضد كلّ من الرأسمالية والمادية الماركسية[24]؟ أليست المبدأ الخفي لـ "الاشتراكية الإنسانوية" التي يحاولون بها تحدي الإنسانوية الماركسية؛ الإنسانوية التي هي ماركسية ليس لأنّ الماركسيين لديهم تعريفهم للإنسان بل لأنّ المنهج (المادي الديالكتيكي) الماركسي وحده يتيح دراسة الواقع الإنساني وخلق إنسان جديد بات اليوم **ممكنًا** وتنطوي عليه **حركة** الواقع الإنساني؟

21 Karl Marx & Frederick Engels, “The Holy Family, or Critique of Critical Criticism,” in Karl Marx & Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 4 (London: Lawrence and Wishart, 1975), p. 42.

22 Ibid.

23 Ibid., p. 43.

24 كلمة ليون بلوم في مؤتمر الحزب الاشتراكي عام 1945.

تبعًا للماركسية، فإنّ العلاقة بين الإنسان والموضوع ليست ذاتها علاقة التملك. فهي أوسع من أن تُقَاس. وما هو مهمّ ليس أنني أمتلك (سواء على نحو رأسمالي أو مساواتي) موضوعًا ما، بل أنّ في وسعي أن أتمتع به بالمعنى الإنساني، الكامل للكلمة؛ وأنّ في وسعي أن أقيم مع هذا الموضوع علاقات المتعة والسعادة الأكثر تعقيدًا، و"الأغنى"، سواء كان شيئًا أو كائنًا بشريًا أو واقعًا اجتماعيًا. والأكثر من ذلك أن أدخل بواسطة هذا الموضوع، ضمنه وفيه وبواسطته، شبكةً معقدةً من العلاقات الإنسانية.

بخصوص الحبّ، فإنّ كلمة "يمتلك" (يمتلك امرأةً، مثلًا) تجلب معها موكبًا طويلًا من المشاعر والطموحات والتحيّزات والأساطير و"لحظات البُرَحاء". ويبقى أنّه كثيرًا ما تُواجَه أسطورة التملّك بأسطورة عدم التملّك التي ترى الحبّ مجرد وظيفة، ونشاطًا غير أساسيّ لا يشتمل على الكائن الإنساني بكليته؛ ومن ثمّ يغدو اختلاط العلاقات وعدم الإخلاص وغياب الغيرة علامات على الحرّية، وعلى الحب الجديد، و"الشخصية الأنثوية" المنعتقة. وتبقى أسطورة عدم التملك بقوة ضمن مقولة الفرد "الخاص" المجردة التي يُزعَم أنّها مَحبُوّة بـ "كينونة داخلية" لا نفاذ إليها ولا تبالي بالأنشطة (الخارجية). ويمكن صوغ الحقيقة الديالكتيكية بصورة تقريبية على النحو: علاقة الرجل (أو المرأة) بطرف آخر حرٍّ سوف تكون أغنى وأكثر إنسانيةً وتعقيدًا وبهجةً (ولكن ربما أعمق ألمًا أيضًا) من العلاقة بطرف آخر يُتيح لنفسه أن "يُمْتَلَك" أو تتيح لنفسها أن "تُمْتَلَك". وأخيرًا، فإنَّ العلاقة ستكون مُؤَنْسَنَةً، وسوف تأتي في سياق ذلك على تلك المناطق من اللامبالاة التي كرّستها أساطير التملّك بقدر ما كرّستها أساطير عدم التملّك (أساطير التملك المُنجَز والتامّ، أو أساطير رفض التملك). وبجمع اثنين من الكائنات الحرة المعقدة معًا، فإنّ هذه العلاقات الفيزيولوجية والسيكولوجية و"الروحية" سوف تمضي أبعد إلى ما لا نهاية مما هو جنسي فحسب، على الرغم من أنّ الجنسي لن يُهمَّش بأيّ حال من الأحوال. ولذلك سوف يكون **ميلها** نحو دخول الحياة اليومية؛ حيث يُتاح لحضورها أن يُخصِب العلاقات الإنسانية الأخرى (النشاطات الاجتماعية، الفكر... إلخ) التي سوف تنجز من الآن فصاعدًا من خلالها، وليس من دونها. الموضوع (المؤنسَن) بالنسبة إليّ يجعلني موضوعًا (مؤنسَنًا) بالنسبة إليه؛ وبذلك أدخل العالم الذي تتحقق فيه إمكاناتي الإنسانية كليًا، وموضوعيًا. وعندها سوف يحقق الموضوع كليّة وظائفه بوصفه موضوعًا.

أمّا برودون، فهو يعلن أنّ "التملّك وظيفة اجتماعية"[25]، تتجاوز النظرية الماركسية حول الموضوع هذا النوع من "الاشتراكية" تجاوزًا صريحًا، وتتحرك صوب إنسانويةٍ ملموسة، كليّة، تؤكّد مع ماركس أنّ "ما هو "لافتٌ" للانتباه في وظيفةٍ ما، على أيّ حال، ليس "إقصاء" الشخص الآخر، بل تأكيد قوى كينونتي وتحقيقها"[26]، وهو أمر لا يكون ممكنًا إلا بواسطة الشخص الآخر، ومع الشخص الآخر، وفي الشخص الآخر.

في الميدان الاجتماعي، تخلص النظرية والممارسة الرأسماليتين إلى إنتاج جمهور من الأفراد مجرّدين من أيّ حقوق في ما يتعلّق بالموضوعات ذات الأهمية الاجتماعية، مثل المصانع الكبيرة، والأعمال الكبيرة، والأعمال الفنية، والأمكنة التي تأخذ فيها الراحة والفراغ قيمةً ومعنًى فائقين (الجبال، والبحر، والهواء... إلخ).

من جهة أخرى، يخلق الدفاع "الاشتراكي" عن التملّك بوصفه "وظيفةً اجتماعيةً" بعض أغرب الأوهام. فقد يسوق المرءَ، مثلًا، إلى مقارنة المباني الاجتماعية الضخمة – المصانع العملاقة، والصروح العامة العظيمة – بأهرامات مصر التي ضحّى من أجلها الفراعنة بأعداد لا تُحصى من العبيد. كما يُظهِرُ البروليتاريا على أنها تخطو خطوةً حاسمةً نحو الحرّية كلما "شاركت في أرباح" عملٍ ما، أو صارت مالِكَ أسهمٍ، أو حظيت بصوت في تسمية لجنة إدارية... إلخ. ويصوّر تملك إنش مربّع صغير في عقار على أنه تحرير للفرد، ولمجموع الأفراد، للبروليتاريا، للشعب.

25 Proudhon’s *Théorie de la propriété*, vol. 4 (المترجم الإنكليزي).

26 Marx & engels, “The Holy Family” p. 42.

ولكن في المقام الأول، يغفل هذا النوع من "الاشتراكية" تمييزًا أساسيًا، هو التمييز بين السلع الاستهلاكية ووسائل الإنتاج (الاجتماعية).

السلع الاستهلاكية، الأشياء المرتبطة بحياتي اليومية – هذا القلم، هذه الكأس، هذه الملابس ... إلخ – هي "لي"، على نحوٍ واضح، ويجب أن تبقى كذلك. المسألة ليست مسألة أخذ "أشيائي" منّي، بل على العكس إعطائي مزيدًا منها. وقلّة من المهووسين فحسب؛ الذين تُلهمهم شيوعيةٌ تنسّكية رهبانية وليس اشتراكية علمية، هم الذين سيمضون إلى حدّ انتقاد مبدأ التملّك **الفردي** للسلع الاستهلاكية. ومن الواضح، علاوةً على ذلك، أنّ شعار شيوعية فورييه، "ما هو لي هو لك"، لا يستأصل الـ "لك" أو الـ "لي" ولا يتجاوزهما، بل على العكس؛ يعممهما بوصفهما المقولتين الأساسيين للحياة اليومية.

أكثر من ذلك، إنّ علاقتي بالأشياء التي هي "لي" مباشرةً ليست علاقةَ ملكيةٍ "خاصة" **قانونية**. إذ يمكنني أن أكسرها، أن أتخلى عنها، أن أبيعها، من دون أن أنظّم عقدًا قانونيًا. علاقة ذلك هي علاقة مباشرة، جزء من الحياة اليومية، ولا حاجة بها إلى أن تتغيّر عندما تُعَدَّل الحدود الاقتصادية والاجتماعية والقانونية للبنية الاجتماعية القائمة على الملكية "الخاصة". لكن هذه العلاقة على وجه الدقّة هي التي تميل الاشتراكية المساواتية إلى تعميمها لتغدو مقولةً قانونيةً، وهذا لا يفعل سوى أنه يكشف مدى تخلّفها عن الطريقة التي نُظِّمت بها أمور الحياة العملية حتى في المجتمع البرجوازي؛ وهي تأخذنا إلى الوراء إلى أيام لم يكن يسع العبيد فيها سوى أن يحلموا بالقدرة على القول عن أكثر الأشياء عادية: "إنّه لي".

ليس الشيء المهمّ أن أصبح مالكًا قطعة أرضٍ صغيرة في الجبال، بل أنْ تكون الجبال مفتوحةً لي، للتسلّق أو لرياضات الشتاء. الشيء ذاته ينطبق على البحر والهواء، تلك المناطق من العالم حيث تغدو فكرة التملك "الخاص" بلا معنًى إلى هذا الحدّ أو ذاك، لكن جاذبيتها وشدّها للفرد "الحرّ" يكونان أقوى لهذا السبب.

بهذه الطريقة، وبهذه الطريقة وحدها، يغدو العالم عالمي، ملكي، لأنّني إنسان. بهذه الطريقة، وبهذه الطريقة وحدها، يكون العالم مستقبل الإنسان (الاجتماعي).

بهذه الطريقة وحدها يمكن تجاوز الفرد "الخاص"، النموذج الفرداني للإنسان، وبلوغ الإنسان الملموس والحرّ حقًّا.

تتقدّم حركة التحقق الذاتي للإنسان من الذات (الرغبات، الطموحات، الأفكار) إلى الموضوعات، إلى العالم، وكذلك من الموضوع إلى الذات (التحرر من أيّ حتمّية خارجيّة، من أيّ قَدَر غير مفهوم أو غير مُسَيْطَر عليه). ويمكن وصف هذا التحقّق، بعبارات فلسفية، بأنّه **تذويت** عميق – إدراكٌ صافٍ مزيدًا من الصفاء – وبأنّه **تَمَوْضُعٌ**، عالم من الموضوعات المادية المسيطَر عليها.

التذويت والتموضع يسيران جنبًا إلى جنب، على نحوٍ لا يقبل الانفصال.

النقيصة الكبيرة في المصطلحات التقليدية هي أنّ هنالك جانبًا رئيسًا لمشكلة الإنسان تفشل في الإلحاح عليه. فما من مقدار من التنظير سوف يتيح لنا أن نبلغ الإنسان الكلّي، أو حتى أن نعرّفه. وإذ يتأنسن أخيرًا "جوهر" الإنسان، الجوهر الذي لم يوجد إلى الآن ولا يسعه أن يوجد مُقدَّمًا، فإنه يغدو واقعيًا من خلال الفعل وفي الممارسة، أي **في الحياة اليومية**.

ليس التنظير بلا دور يؤدّيه. وكي نعرّف الاتجاه الذي يجب أن يمضي فيه الفعل وليس الإنسان، فإننا نحتاج إلى أن نستدعي المعرفة والعلم. ليس علمًا واحدًا فحسب، بل جميع العلوم. فليس الإنسان اقتصاديًا فحسب، أو بيولوجيًا، أو فيزيا – كيميائيًا... إلخ. هو ذلك كلّه. وهذا ما يجعله الإنسان الكليّ. ومن كلّ علم، من كل منهج بحث جزئي، تستعير الإنسانوية الكلية عناصر للتحليل والتوجّه (بنسب متنوعة تبعًا للحظات والمشكلات... إلخ). والمنهج الأشمل بين المناهج، المنهج الديالكتيكي، هو الوحيد القادر على تنظيم "توليفة"

هذه العناصر كلّها واستخلاص **فكرة الإنسان** منها، تلك الفكرة التي بدلًا من أن تعمل كبديل من الإنجاز الواقعي، كما تفعل المثالية، تستثير فعل التحقق عمليًا، وتعززه وتهدي خطاه قُدمًا.

لا يكون الكائن الإنساني (لا يوجد) إلا من خلال ما **يملكه**؛ لكن الشكل الحاضر لـ "التملك"، تملّك المال، هو مجرد شكلٍ متدنٍّ وضيّق ومحدود.

في المقابل، لا يملك الكائن الإنساني **ما هو عليه** إلا على نحوٍ كامل. وهذا ما يجعل "أن تكون" كائنًا اجتماعيًا أو مفكّرًا أو شاعرًا... إلخ، وأن تساهم في الواقع الإنساني، **وأن تكون** جزئيةً واسعةً قدر الإمكان من ذلك الواقع، بدلًا من أن تتأمّله، أو تتصوّره، أو تسيطر عليه من الخارج، ذلك الأمر الإشكالي.

في هذا الصدد، يبدو المال على نحو خاص ذاك السيد غير الجدير بالثقة. دعونا نتخيّل إنسانًا على قدر من الإمكان، "شخصيّة" كما يقولون، يكرّس أنشطته ومواهبه لأن يصبح غنيًا ويُفلح على هذا الأساس (مع شيء من "الحظّ" وقبل كلّ شيء مع **فكرة واحدة مطلقة تستولي عليه**، مفادها أنّ أيّ أحدٍ، حتى المعتوه، يمكنه أن يتدبّر أمر كسب المال) في شراء بعض لوحات بيكاسو أو ماتيس، أو بعض الطبعات الفاخرة لأعمال فاليري والأعمال الكاملة للمونسنيور أندريه جيد. وكما نعلم جميعًا، فإنّ المال يمكن أن يشتري كلّ شيء في مجتمع كلّ شيء فيه للبيع، وحيث الوعي مجرد سلعة أرخص من أيّ سلعة أخرى، لأنّ عرضها وفير. هكذا يكون كلّ شيء طوعَ بنانِ مُحدَثِ نعمتنا: الجمال، والفن، والمعرفة [...] ويقدر أن يكون شاعرًا أو رسامًا أو عالمًا، أحدًا يخلق الجمال والمعرفة. "كلّ ما لا يمكنك أن تفعله، يمكن لمالك أن يفعله لك"[27]. يرمز المال، في حياة المجتمع البرجوازي الذي لا يزال منزوع الأنسنة، إلى هذا الاقتلاع للإنسان بعيدًا عن نفسه؛ بل إنه ليس مجرد رمز لـ **الاغتراب**، فهو اغتراب الإنسان ذاته، "جوهره المغترب". وهو يمثّل في الكائن الإنساني الرأسمالي كلّ الوقت غير المكرّس للعيش (من خلال العمل الخلاق، أو من خلال أوقات الفراغ)، بل للادخار أو "التأمّل" (بالمعنى الماليّ لهذه الكلمة[28]). في **العصر الجميل** La belle époque الخلّاق للرأسمالية الصاعدة، "حرم" البرجوازي نفسه من أجل أن يراكم رأس المال، وينشئ أعماله. في هذه المرحلة، كان للمال أخلاقه، ديانته: الزهد، والاقتصاد. وكان يعلّم "نكران الذات"؛ هكذا تكلّم إلى برجوازي القرن السابع عشر، وهكذا يتكلّم إلى البرجوازي الصغير اليوم:

"كلما قلّ ما تأكله أو تشربه أو تشتريه من كُتب، وقلّ ترددك على المسرح والرقص والشراب، وقلّت ممارستك التفكير والحبّ والتنظير والغناء والرسم والمبارزة... إلخ، زاد ما تدّخره وعظُم ذلك الكنز الذي لا يستطيع أن يأكله العثّ ولا الدود: **رأسمالك**. كلّما **قَلَّتَ** [...] زاد ما **تملك**"[29].

ويتكلّم الرأسمالي المالي لفترة التدهور – الابن المنتكس لعائلة كانت غنية لأجيال أو مُحدث النعمة الذي صار غنيًا من خلال المضاربة – على النحو:

"كلما اشتدت قوة نقودي زادت قوتي. صفات النقود هي صفاتي، صفات المالك وقواه الجوهرية... أنا قبيح، لكن في إمكاني أن أشتري **أجمل** النساء. وأنا، كفرد، **أعرج**، لكن المال يتحصّل لي على أربع وعشرين ساقًا... يسعني أن أحصل بالمال على كل ما يصبو إليه القلب البشري"[30].

---

27 Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1975), p. 361.

28 تشير كلمة "Speculating" التي يستخدمها الكاتب في هذا السياق إلى كلٍّ من التأمّل والمضاربة (المترجم).

29 Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," p. 361.

30 Ibid., p. 377.

ويتكلم المال إلى البروليتاري بلغة مختلفة. فهو يهمس إليه، بلا توقف، في كل لحظة من حياته اليومية، بهذه التهديدات:

"أنت تحتاج إليّ، وعليك أن تقايض بنفسك كي تنالني. عليك أن تبيع نفسك. أنا حياتك ومعنى حياتك. لستَ سوى شيء، شيء طبيعيّ فجّ كأيّ شيء آخر، سلعة بين السلع. وما تقايضه بهذه الأشياء التي تسمّيها نقودًا هو زمن نشاطك وعيشك. لكن من الأفضل في جميع الأحوال أن تتخيّل أنك تكفّر عن خطيئة أصلية أو تشاطر الشرط الإنساني نحوسه".

وعلى الرغم من أنّ الحرمان والاغتراب مختلفان بالنسبة إلى البروليتاري وغير البروليتاري، فإنّ هنالك شيئًا يوحّدهما: المال، جوهر الكائن الإنساني المغترب. وهذا الاغتراب باقٍ، أي إنّه عمليّ ويوميّ.

4. نقد الحاجات[31]

كلما ازدادت حاجات الكائن الإنساني، تعزز وجوده. وكلما كان قادرًا على ممارسة مزيد من المقدرات والمؤهّلات زادت حريته.

في هذا المجال، يخلق الاقتصاد السياسي (البرجوازي) حاجةً وحيدةً هي الحاجة إلى المال. والمال، في يد الفرد، هو القدرة الوحيدة التي تضعه على تماسٍّ مع عالم الموضوعات الغريب، المناوئ. وكلما اتّسع عالم الموضوعات، تعاظمت الحاجة إلى المال. هكذا "تغدو كمية المال أكثر فأكثر خاصيته **المهمّة** الوحيدة"[32]. يغدو كلّ كائن مختزلًا في هذا التجريد: قيمة السوق؛ يغدو الإنسان ذاته مختزلًا في هذا التجريد. والمال، جوهر الإنسان المغترب، وإسقاطُ أنشطته وحاجاته أبعد من ذاته، ليس سوى جوهر **كمّي**. وما من شيء يعيّنه أو يحدّده نوعيًا. لهذا السبب، فإنّ المال، هذا "الصنم الذاتي الحركة" الذي يعمل عمله خارج البشر مع أنهم هُم الذين ينتجونه، يتضخم بلا حدود، كما تفعل الحاجة الأساسية (في الأنظمة الرأسمالية) التي تشهد بحضوره في قلوب البشر. وكلُّ حاجة أخرى إنما تُعَدّل وتُنَقَّح تبعًا للحاجة إلى المال. فلا يتطور الكائن الإنساني، بوصفه مجموعةً من الرغبات، ولا يتثقف من أجل نفسه، بل من أجل أن يلبّي مطالب هذا الوحش اللاهوتي. الحاجة إلى المال هي تعبيرٌ عن حاجات المال.

لذلك، يُبْذَل كلّ جهد لخلق حاجات زائفة، مصطنعة، متخيَّلة. وبدلًا من التعبير عن الرغبات الواقعية وإشباعها، وتحويل "الحاجة الفجّة إلى حاجة إنسانية"[33]، فإنّ المنتج الرأسمالي يعكس مسار الأمور. فهو يبدأ بالموضوع الذي يرى أنّ إنتاجه هو الأبسط أو الأشد ربحًا، ويتدبّر – من خلال الدعاية أساسًا – خلْق حاجة إليه.

كان ماركس قد أوضح، على نحوٍ هجائي، الطابع "المثالي" لهذه العملية التي تبدأ بالمفهوم الخارجي، المجرد للموضوع كي تثير رغبةً فيه. هذه المثالية تبلغ ذروتها في الفانتازيا، والنزوات، وما هو شاذ وغريب (في الجماليات المنحطة على سبيل المثال). وعلى غرار الخصيّ الذي يُقَوِّد لسيده الغنيّ ويحقق له كلَّ رغبة، أو الكاهن الذي يستغل كلّ نقيصة وكل نقطة ضعف في القلب والعقل البشريين ليبشّر بالسماء، فإنَّ المُنْتِجَ يصبح قوّاد الفرد وذاته الخاصة: "يضع نفسه تحت تصرف أشدّ خيالات جاره فُسوقًا، ويُقَوِّد لحاجاته، ويثير فيه شهوات مريضةً، وينقضّ على كل ضعف لديه، ومن ثمّ يمكنه عندئذٍ أن يطالب بالمال لقاء هذه الخدمات الودّية"[34].

لكن الحاجات تموت، في الوقت ذاته، وتتدهور وتغدو أبسط بالنسبة إلى جميع أولئك العاجزين عن الشراء. والنتيجة أنَّ العامل يكفّ عن الشعور بأبسط الحاجات التي هي أيضًا الحاجات الأصعب تلبيةً بالنسبة إلى العمال: الحاجة إلى المكان، إلى الهواء النقي والحرّية، الحاجة إلى العزلة أو التأمّل.

---

31 الموضوع المركزي هو الاغتراب النفسي والأخلاقي.

32 Ibid., p. 358.

33 Ibid., p. 359.

34 Ibid.

"يعود [الإنسان البروليتاري] ثانيةً إلى العيش في كهف، لكنّ الكهف بات الآن ملوَّثًا بنَفَس الحضارة النتن والموبوء. وعلاوةً على ذلك، فإنّ العامل ليس له سوى حقّ مزعزع في أن يشغله، لأنّه بالنسبة إليه قوة غريبة يمكن أن تُسْحَب في أيّ يومٍ، ويمكن أن يُطرَد منها في أيّ وقت، إذا لم يدفع. عليه أن **يدفع** فعليًا لقاء هذا القبر"[35].

هكذا يغرق الإنسان إلى أدنى ممّا تغرق البهيمة. لم تعُد الحاجات والمشاعر توجد في شكل إنساني؛ بل إنها لم تعُد توجد حتى في شكل منزوع الأنسنة، وتاليًا "حتى في شكل حيواني". ولا يكف الإنسان عن أن تكون له حاجات إنسانية فحسب، بل يفقد حاجاته الحيوانية: حاجته إلى أن يتجوّل، إلى أنْ يتماسّ مع كائنات من النوع نفسه.

هذه حالةٌ يجدها الاقتصاديّ البرجوازي مرضيّة كثيرًا؛ فهي تعني أنّ كلَّ شيء في الاقتصاد الرأسمالي على ما يرام. المال يحكم؛ وكلّ واحد يخدمه بطريقته الخاصة، تبعًا للموقع الذي يشغله في "الطبيعة البشرية": البرجوازي يعبده بطريقة راقية، بل فنيّة، في حين أنّ طاعة العامل متواضعة ومتقشّفة.

لحاجات الكائن البشري ورغباته الكثيرة أساسها في الحياة البيولوجية، في الغرائز، والحياة الاجتماعية تغيّر هذه الحاجات والرغبات، وتعطي هذا المحتوى البيولوجي شكلًا جديدًا. فالحاجات، **تُشبَع من خلال المجتمع** من جهة. ويبيّن التاريخ أنّ المجتمع **يعدّل** هذه الحاجات في الشكل والمحتوى على السواء من جهة أخرى.

هكذا؛ ما إن تكفّ الموضوعات التي يدركها عن كونها موضوعات فجّةً غارقةً في الطبيعة وتغدو موضوعات اجتماعيةً، حتى "تغدو العين عينًا **إنسانيةً**"[36].

ما يسمّيه علماء النفس "الإدراك" أو "العالم المُدرَك" هو في الواقع نتاج العمل الإنساني على المستوى التاريخي والاجتماعي. والنشاط الذي يعطي العالم الخارجي و"ظواهره" هيئتها ليس نشاطًا "ذهنيًا"، نظريًا وشكليًا، بل هو نشاط عملي، ملموس. والأدوات العملية، لا المفاهيم البسيطة، هي الوسائل التي شكّل الإنسان الاجتماعي بواسطتها العالم المُدرَك. وعمليات المعرفة التي نفهم من خلالها هذا "العالم"، المنتزع على هذا النحو من الطبيعة الهائلة والمُضفى عليه طابع التماسك والطابع الإنساني، ليست "مقولات قَبْليّة"، أو "نيّات" ذاتية؛ بل هي حواسنا. لكنّ حواسنا غيّرها الفعل. وباتت العين الإنسانية القادرة على فهم كلّيات معيّنة وأشكال معيّنة وتنظيمها، أكثر من مجرد جهاز طبيعي للرؤية لدى واحد من الفقاريات العليا، لدى شخص وحيد ضائع في العالم الطبيعي، لدى إنسان بدائي أو طفل.

هكذا يكون "العالم" مرآة الإنسان لأنّ الإنسان يصنعه: مهمة حياته العملية اليومية هي أن يفعل ذلك. لكنّه ليس "مرآته" على نحوٍ سلبي. ففي عمله يدرك الإنسان ذاتَه ويعيها. وإذا كان ما يصنعه يصدر عنه، فإنّه بدوره يصدر عمّا يصنعه؛ ذلك من صُنْعِه، لكنه بهذه الأعمال ومن خلالها يصنع نفسه.

هكذا تخلل الوعي والعقل البشري حواسنا وأعضاءنا وحاجاتنا الحيوية وغرائزنا ومشاعرنا، فهي أيضًا شكلتها الحياة الاجتماعية.

خَلْقُ هذه المشاعر الإنسانية، إلى جانب تملّك الواقع الموضوعي (قوام "العالم" الإنساني)، يعني **تحقق الواقع الإنساني**.

وفي الحياة اليومية، ومن خلال الحياة اليومية، تُنجز الأنسنة. وكلّ لحظة من الإلهام أو العبقرية أو البطولة يجب أن تخدم – بل هي تخدم على الرغم منها – الإنسانَ اليوميّ. فإذا ما خدمت هذه اللحظات أيّ مطالب أخرى، وقعت في عالم "الاغتراب"، حيث يكون الإنسان ممزّقًا. وثمّة أشياء عظيمة جرت محاولتها باسم "الاغتراب"؛ وفشلت أو جرى احتواؤها، لكنّ الإنسان اليومي

35 Ibid.

36 Ibid., p. 352.



والعالم اليومي أفادًا منها بطرائق لا يمكن التنبؤ بها. وعلينا أن نرى في هذه الواقعة كيف تتشكل العظمة الحقيقيّة، عظمة الحياة الإنسانية، بخلاف المثالية التي تستخدم الواقعة ذاتها لإثبات الفشل الحتمي لكلّ "عَظَمَة".

5. نقد العمل[37]

لا يمكن مقارنة العلاقة التي تربط كلّ لفتة متواضعة يومية بالمركّب الاجتماعي، مثل علاقة الفرد الواحد بالكلّ، بعلاقة الجزء بالمجموع أو علاقة العنصر بـ "التركيب"، مستخدمين المفردة بمعناها المبهم المعتاد. ولعلّ التكامل الرياضي هو أفضل طريقة لشرح الانتقال من مقياس للعظمة إلى آخر، بما ينطوي عليه من نقلة نوعية، من دون الإحساس بأنّ العنصر "التفاضلي" (اللفتة، الفرد) والكلّ متغايران على نحوٍ جذري.

تكون علاقة العنصر "التفاضلي" بالكلّ مموّهةً ومشوّهةً على حدٍّ سواء ضمن حدود الملكية الخاصة. والحال، أنّ العامل يعمل من أجل الكلّ الاجتماعي؛ فنشاطه هو جزء من "العمل الاجتماعي"، ويساهم في الإرث التاريخي للمجتمع (الأمّة) الذي ينتمي إليه. لكنه لا يعلم ذلك. فهو يحسب أنه يعمل "من أجل ربّ العمل". وهو يعمل بالفعل "من أجل رب العمل": إذ يوفّر له الربح. وبهذه الطريقة يحتفظ رب العمل بذلك الجزء من القيمة الاجتماعية لعمله الذي لم يَعُد عليه في هيئة أجور (القيمة الزائدة). والعلاقات **المباشرة** الوحيدة التي يقيمها العامل هي مع رب العمل. وهو يجهل الظواهر العمومية أو الكلية المعنيّة. وهو لا يعلم أنّ إجمالي القيمة الزائدة يذهب إلى أرباب العمل كجماعة أو كـ "طبقة" رأسمالية. ولا يعلم (بطريقة غير عفوية، على الأقل) أنّ مجموع الأجور يذهب إلى "الطبقة" البروليتارية؛ وهو بعد أكثر جهلًا بحقيقة أنّ توزيع الإجمالي – القيمة الزائدة والأجور، والمنتجات ومعدلات الربح والقوة الشرائية ... إلخ – إنّما يتمّ تبعًا لقوانين معيّنة.

يحدث التكامل أبعد من إرادة الأفراد، وخارج وعيهم "الخاص". والرأسمالي الفرد جاهل بقوانين الرأسمالية بقدر جهل البروليتاري الفرد. والرأسمالي، بوصفه فردًا، قد يكون ذكيًا أو غبيًا، صالحًا أو طالحًا، نشطًا أو كسولًا. وهو لا يعلم أنّ واقعه الأساسي يتمثّل بكونه عضوًا في طبقة. هنا، مرة أخرى، يكون جوهره خارجه. ويمكن للفرد – سواء كان برجوازيًا أو بروليتاريًا – أن ينكر، صادقًا، وجود الطبقات الاجتماعية لأنّ الواقع الاجتماعي الموضوعي يعمل عمله أبعد من "ذاتيته"، أبعد من وعيه "الخاص".

لذلك تُعَدُّ العلاقة الفورية، المباشرة بين الأجير وربّ العمل علاقةً مزيفةً، غامضةً، شكليةً تحجب محتوًى خبيئًا.

تمرّ علاقة الأجير بالمجتمع كلّه من طريق صاحب العمل، بتوسّط المال والأجور. لكن العلاقة العميقة الموضوعية تُمَوَّه في الحياة اليومية من خلال علاقات مباشرة وفورية، واقعية في الظاهر، إلى أن تبدأ المعرفة باختراق الواقعيّ.

هكذا **تعمل الحياة اليومية هنا ضمن مظاهر معيّنة** ليست نتاج أيديولوجيات التعمية بقدر ما هي مساهمات في الشروط اللازمة لعمل أيّ أيديولوجية من أيديولوجيات التعمية.

يتشكل الكلّ الاجتماعي أساسيًا من خلال النشاط الكلي للمجتمع: من خلال العمل وأنشطة المجتمع المختلفة مأخوذةً في مجملها.

لكن العمل، ضمن حدود الملكية "الخاصة"، هو عمل "مغترب". واغتراب العمل متعدد الجوانب. يعمل الأجير لصاحب العمل وتعمل الطبقة البروليتارية للطبقة الرأسمالية؛ لكن هذا هو **واحد فقط من جوانب الاغتراب**، الجانب الأيسر على الفهم – ولا سيما بالنسبة إلى أولئك الذين يكسبون منه! – والجانب الذي يساعد في إلقاء الضوء على الجوانب الأخرى.

37 الموضوع المركزي: اغتراب العامل والإنسان.

العمل المغترب هو عمل فقَد جوهره الاجتماعي. فعلى الرغم من أنّ جوهر العمل اجتماعي بالفعل، نجده يتّخذ مظهر مهمة فردية وواقعها. وعلاوةً على ذلك، ولأنّه عمل اجتماعي، فإنه يأخذ شكلَ شراءٍ لقوة العمل وبيعٍ لها.

يكفّ الفرد عن الشعور بأنّه على وفاق مع الشروط الاجتماعية لنشاطه. ولا يقتصر الأمر على أنّ أدوات مهنته تلوح أمامه مثل واقعٍ غريب، مهدِّد – لأنها لا تنتمي إليه (لا كفرد، كما هي الحال في الحرفة، ولا كعضو في جماعة كما هي الحال في الاشتراكية) – بل يغدو أيضًا منفصلًا عن ذاته ومتحللًا منها، في حياته الواقعية، اليومية. فهو، من جهة، فردٌ إنساني. وهو، من جهة أخرى، "قوة عمل"، زمنُ عملٍ مُعَدٌّ للبيع مثل سلعة، شيء. وبالنسبة إلى العامل، تأخذ المشاركة في النشاط الإبداعي للكلّ الاجتماعي شكل ضرورةٍ خارجية: ضرورة "كسب لقمة العيش"؛ ولذلك يتّخذ العمل الاجتماعي، بالنسبة إلى الفرد، مظهر قصاصٍ، عقاب غامض. وتقع على العامل ضرورةُ الحاجة إلى العمل من الخارج كما لو أنّه شيء. وتحوّله إلى شيء، جارّةً إيّاه إلى آليّة لا يعلم من أمرها شيئًا. ويبيع الأجير قوة عمله كأنّها شيء، ويصبح شيئًا، موضوعًا وضيعًا. "الإنسان ذاته، منظورًا إليه بوصفه الوجود المادي لقوة العمل لا غير، هو موضوع طبيعي، شيء، وإن يكن شيئًا حيًّا، واعيًا، والعمل هو التجلي المادي Dingliche aüsserung لتلك القوة"[38].

يتحوّل الكائن الإنساني – وقد توقّف عن كونه إنسانًا – إلى أداة تستخدمها أدوات أخرى (وسائل الإنتاج)، يتحوّل إلى شيء يستخدمه شيء آخر (المال)، وإلى موضوع تستخدمه طبقة، جمهرة أفرادها "محرومون" هم أنفسهم من الواقع والحقيقة (الرأسماليون). ويغدو عمله الذي يُفترض أن يؤنسنه، شيئًا يُفْعَل بالإكراه، بدلًا من كونه حاجةً حيويةً وإنسانيةً، لأنه هو ذاته ليس أكثر من وسيلة (لـ "كسب لقمة العيش") لا مساهمة تضاف إلى جوهر الإنسان، تُمنَح بحريّة.

يُواجَه الأجير باستخدام قوة عمله "بوصفها شيئًا غريبًا"[39]. فالأمر لا يقتصر على شراء قوة عمله منه، بل يتعدّى ذلك إلى استخدامها متضافرةً مع عمل آخرين (التقسيم التقني للعمل) لا معرفة له بهم، وما من واحد منهم يفهم حقًّا هذا التقسيم للعمل. وإذا كان من الممكن للخبراء والمختصين في مجال العمل المعنيّ أن يعرفوا عن ذلك **على مستوى شركاتهم** (من المعروف أنّ مستوى التصميم والتخطيط في فرنسا أقلّ كفاءةً وإنتاجيةً مما هو ممكن)، فإنَّ هؤلاء الخبراء لا يعرفون شيئًا عن تقسيم العمل **على مستوى المجتمع**؛ وحدها **خطةٌ** للعمل الاجتماعي يمكن أن تبيّن كيفية عمله وتسيطر عليه؛ ولذلك يكون تقسيم العمل مفروضًا على كل فرد، سواء كان عاملًا أو خبيرًا، من الخارج، مثل عملية موضوعية، وهو أمر يردّ نشاط كلّ إنسان ضدّه مثل قوة معادية تخضعه بدلًا من أن يخضعها.

بهذه الطريقة، تتسلط قوة موضوعية غاشمة منزوعة الإنسانية على الحياة الاجتماعية برمّتها؛ وهي قوة نطلق عليها، تبعًا لاختلاف جوانبها، أسماءً مثل: المال، وتقسيم العمل المجزّأ، والسوق، ورأس المال، والتعمية، والحرمان... إلخ. "إنَّ هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي، وتكريس ما أنتجناه نحن أنفسنا، وتحويله إلى قوة موضوعية فوقنا تتنامى خارج سيطرتنا، وتحبط توقعاتنا، وتقلب حساباتنا، هو واحد من العوامل الرئيسة في التطور التاريخي إلى الآن"[40].

لا تَنِي هذه القوة تغيّر هيأتها، فتظهر آنًا بوصفها القوانين الموضوعية للاقتصاد السياسي، وحينًا بوصفها مصير السياسيين، وتارةً بوصفها الدولة، أو بوصفها السوق، وبوصفها المصير التاريخي، وبوصفها الأيديولوجيات.

---

38 Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (London: Penguin, 1976), p. 310.

39 Marx, “Economic and Philosophical,” p. 324.

40 Karl Marx, *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers, 1968), p. 45.

لا وجود إلا للإنسان ونشاطه. ومع ذلك يحدث كلّ شيء كما لو أنّ البشر يتعاملون مع قوًى خارجية تقمعهم من الخارج وتسحقهم. والواقع الإنساني – وهو واقع صنعه البشر أنفسهم – لا يتملص من إرادتهم فحسب، بل من وعيهم أيضًا. فهم لا يعلمون أنّه ما من أحد سواهم، وأنّ "العالم" هو صنيعهم. (نستخدم هنا كلمة "العالم" للدلالة على العالم المتماسك، المنظم، المؤنسَن، وليس على **الطبيعة** المحضة، الغاشمة).

ثمّة اسم لهذا التثبيت للنشاط الإنساني ضمن واقع غريب هو في الوقت ذاته ماديّ فجّ ومجرّد. وهذا الاسم هو **"الاغتراب"**.

وكما أنّ النشاط الإبداعي للعالم البشري ليس نظريًا بل عملي، وكما أنّه نشاط يومي مستمر لا استثنائي، فكذلك هو **الاغتراب مستمر ويوميّ** أيضًا.

ليس الاغتراب نظريةً أو فكرةً أو تجريدًا، بل إنّ النظريات أو الأفكار أو التجريدات "المحضة" هي التي تحفز الإنسان كي يطمس وجوده المعيش لمصلحة حقيقة مطلقة، وكي يعرّف نفسه من خلال نظرية أو يختزل نفسه في تجريد، هي كلّها جزء من الاغتراب الإنساني.

يبدو الاغتراب في الحياة اليومية، في حياة البروليتاري، بل في حياة البرجوازي الصغير والرأسمالي أيضًا (يقتصر الفارق على تواطؤ الرأسماليين مع قوى الاغتراب النازعة للإنسانية).

في كلّ موقف ينتزع الإنسان بعيدًا عمّا هو عليه وبعيدًا عمّا يمكنه القيام به – في الفن وفي المجال الأخلاقي، وفي الدين – لا بدّ أن يكشف النقد عن الاغتراب.

يبدو أنّ إيماءات معيّنةً، وكلمات معيّنةً، وأفعالًا معيّنةً، تصدر عن "كائن غريب"، بالمعنى الإنساني العامّ للعبارة: ليس "أنا"، الإنسان، من يتكلّم، بل "هو"، الكائن الاصطناعي، المتعجرف، الملاك أو الشيطان، السوبرمان أو المجرم، المخلوق فيَّ كي يوقفني عن أن أكون نفسي وعن اتّباع خطوط القوة التي يحقق الفعل بواسطتها **مزيدًا من الواقع**.

المظهر والواقع متشابكان. المظاهر تزدرع ذاتها في الواقع مثل طُعم، وتكتنفه، وتحلّ محلّه. وهي تبدو لأولئك الذين لا يسعهم التغلّب على الاغتراب والعالم "المغترب" – المظاهر الاجتماعية والنظريات والتجريدات التي تعبّر عن تلك المظاهر – كأنها الواقع الوحيد. ولذلك فإنّ أيّ نقد للحياة يخفق في اتّخاذ تصور واضح ومميز للاغتراب الإنساني كنقطة انطلاق لن يكون نقدًا للحياة، بل لهذا الواقع الزائف. ومثل هذا النقد الذي ضيّق الاغتراب أُفقه، وانحبس داخل منظوره، سوف يتّخذ موضوعًا له "واقع" البنية الاجتماعية القائمة، رافضًا إيّاها برمّتها وتائقًا إلى "شيء آخر": حياة روحية، عالم سريالي، وفوق إنسانيّ، عالم مثالي أو ميتافيزيقي. ولذلك سوف يغذّي هذا النوع من النقد السّير أكثر فأكثر صوب الاغتراب، معززًا إيّاه في هذا السياق.

النقد الحقيقي، على النقيض من ذلك، سوف يكشف ضربًا من **اللاواقع** في "واقع" البرجوازية، وهو نظام ظواهر سبق أن دحضته الحياة ودحضه الفكر، ومجموعة من المظاهر التي تبدو واقعيةً، لكن الوعي غلبها أو في طريقه ليغلبها.

ومن ثمّ، سوف يكشف النقد الحقيقي الواقع الإنساني تحت هذا اللاواقع العامّ، يكشف "العالم" الإنساني الذي يتخذ هيئته فينا ومن حولنا: في ما نراه، ما نفعله، في الموضوعات الدنيا المتواضعة وفي المشاعر المتواضعة (ظاهريًا) والعميقة. عالمٌ إنساني انتُزع منّا، وافترق عنّا وشتته الاغتراب، لكنه لا يزال يشكّل لبّ المظاهر الذي لا مجال لاختزاله.

قُدِّرَ لمفهوم الاغتراب أن يصبح الفكرة المركزية في الفلسفة (منظورًا إليها على أنّها نقد للحياة وأساس إنسانوية ملموسة) وكذلك في الأدب (منظورًا إليه على أنه تعبير عن حياة في حركة).

الاغتراب فكرة رئيسة. وهو يستبدل بـ "محطّ الاهتمام" الأيديولوجي البالي اهتمامًا جديدًا بإنسان فردي واجتماعي. وهو يمكّننا من اكتشاف كيفيّة استسلام الإنسان (كلّ إنسان) للأوهام التي تدفعه إلى الاعتقاد أنّ في وسعه اكتشاف ذاته وامتلاكها، واكتشاف الكرب الذي ينجم عن ذلك؛ أو كيف يكافح كي يُبرز إلى النور "صميم" الواقع الإنساني. وهو يمكننا من تتبّع هذا الكفاح عبر التاريخ: لنرى كيف تخبو المظاهر أو تتقوى، وكيف يسعى الواقع الإنساني الحقّ إلى المُضيّ أبعد من المظاهر لاكتشاف واقع "غير" الذي نعيش فيه لكنه يظل ذلك الواقع، وقد برز إلى النور أخيرًا بكامل حقيقته، وأُعيد وضعه بوصفه حجر الزاوية في ذلك الصرح الذي كان مدفونًا تحته.

تفوق دراما الاغتراب الإنساني في عمقها وقوتها الآسرة أيَّ دراما كونية زائفة، وأيّ سيناريو إلهي يُفترَض أن يؤدّيه الإنسان في هذا العالم.

دراما الاغتراب ديالكتيكية. والإنسان يجعل نفسه واقعيًا ويتحقق، من خلال أشكال عمله المتعددة، بتحقيق عالم إنساني. وهو لا ينفصل عن هذه الذات "الأخرى"، خلقه، مرآته، تمثاله، وأكثر من ذلك جسده. ومجمل الموضوعات والمنتجات الإنسانية مأخوذة معًا تشكّل جزءًا لا يتجزأ من الواقع الإنساني. وعلى هذا المستوى، ليست الموضوعات مجرد وسائل أو أدوات، ذلك أنّ البشر، إذ ينتجونها، يعملون على خلق الإنسان؛ يعتقدون أنهم يصوغون موضوعًا، سلسلةً من الموضوعات، لكن الإنسان نفسه هو الذي يخلقونه.

لكنّ عنصرًا جديدًا يبرز في هذه العلاقة الديالكتيكية للإنسان مع نفسه (العلاقة بين العالم البشري والوعي البشري) ليربك الوضع ويوقف تطوره.

يستحضر الإنسان لنفسه طبيعةً جديدةً، بينما هو يسعى للسيطرة على الطبيعة وخلق عالمه. وتعمل بعض منتجات الإنسان بالعلاقة مع الواقع البشري كما تعمل طبيعةٌ مستغلقة، منفلتة، فتقمع وعيه وإرادته من الخارج. ولا يمكن لهذا أن يتعدّى المظهر، بالطبع؛ فمنتجات النشاط البشري لا يمكن أن تكون لها خصائص الأشياء المادية، الغاشمة ذاتها. لكن هذا المظهر أيضًا هو واقع: سلع، مال، رأسمال، الدولة، المؤسسات القانونية والاقتصادية والسياسية، الأيديولوجيات، وجميعها تعمل كما لو كانت وقائع خارج الإنسان. وهي، بمعنًى من المعاني، وقائع، لها قوانينها الخاصة. لكنها منتجات إنسانية محضة.

هكذا يتطور الكائن البشري من خلال ذاته "الأخرى" هذه، نصف الواقعية، نصف الخيالية التي تنخرط في "العالم الإنساني" في عملية تشكّله ذلك الانخراط الوثيق.

لذلك يجب أن يميّز التحليل بين "العالم البشري" الواقعي، أي مجمل الأعمال الإنسانية وأثرها الراجع في الإنسان من جهة، وبين لاواقع **الاغتراب** من جهة أخرى.

لكن هذا اللاواقع يظهر على أنّه أكثر واقعيةً إلى ما لا نهاية من أيّ شيء إنساني قحّ. وهذا المظهر يساهم في الاغتراب؛ فهو يصبح واقعيًا، ويغدو تاليًا "فكرةً" مجردةً عظيمةً أو شكلًا معينًا من أشكال **الدولة** يبدو أشدّ أهميةً إلى ما لا نهاية من شعور يومي، متواضع أو من عمل وُلِد من يدي الإنسان.

هكذا يُخلط الواقعيّ باللاواقعيّ، والعكس بالعكس. وعلاوةً على ذلك، فإنّ لهذا الوهم أساسًا واقعيًا، متينًا، ذلك أنه ليس وهمًا نظريًا؛ بل وهمٌ عمليٌّ، أساسه في الحياة اليومية وفي الطريقة التي تُنَظَّم بها الحياة اليومية. وهذا الواقعي وهذا اللاواقعي ليسَا مقولتين تأمليتين، بل هما مقولتان من مقولات الحياة، مقولات النشاط العملي؛ مقولتان تاريخيتان، بل تراجيديتان أيضًا. فحين يكون الإنسان هو واقع التاريخ الأساسي، يُختَزل اللاإنساني في مظهر، في تجلٍّ من تجليات صيرورة الإنسان. لكنّنا نعلم مدى رهبة الواقع اللاإنساني! لا يمكن أن يدرك معنى "الإنساني" و"اللاإنساني" في التاريخ سوى ديالكتيك ملموس يبيّن وحدة الجوهر والمظهر، الواقعي واللاواقعي، تلك الوحدة التي هي في سياق صيرورة، ويندمج فيها القطبان ويعمل أحدهما في الآخر.



يبلغ الإنسان واقعه، يخلق نفسه من خلاله، داخل نقيضه الذي هو اغترابه، وبواسطته، أي داخل اللاإنساني وبواسطته. فمن خلال اللاإنساني يبني الإنسان ببطءٍ العالم الإنساني.

اتُّخِذَ هذا العالم الإنساني المتواضع، اليومي واجهةً فجّةً لبعض الوقائع الجليلة. ونعلم اليوم أنّ هذه "الوقائع الأرفع" لم تكن سوى تجلٍّ، مظهرٍ، لمحاولة الإنسان خلق واقعه في الحياة اليومية، لكنها تمتلك القوة الوحشية، الخاصة بالاغتراب، القادرة على امتصاص الواقع الإنساني، وعلى سحقه وإلقائه بعيدًا عن المركز، إن جاز التعبير.

بلغ الأمر الآن لحظة شدّته القصوى، الصراع بين ما هو ظاهريٌّ وما هو واقعيٌّ على وشك أن يُحَلّ من خلال تقدمٍ في الوعي والنشاط. والاغتراب الذي بات الآن واعيًا، ومرفوضًا ومُتَجَاوزًا تاليًا بوصفه مجرد مظهرٍ، سوف يفسح المجال لواقعٍ إنساني قحّ، مجرّد من واجهته، ومُحَرَّر.

6. نقد الحرية[41]

فيمَ تكمن الحرّية؟

وفقًا للمادة السادسة من دستور 1793: "الحرّية هي قدرة المرء على القيام بكلّ ما لا يلحق الضرر بحقوق الآخرين". ويذكر إعلان حقوق الإنسان عام 1791 أنَّ "**الحرّية هي قدرة المرء على القيام بكلّ ما لا يلحق ضررًا بالآخرين**".

كان اقتباس هذه النصوص[42] قد أعطى ماركس فرصةً لصبّ سخريته على أصنام البرجوازية.

"الحدود التي يستطيع كلّ فرد أن يتحرك فيها **من دون** أن يلحق الضرر بالآخرين يحددها القانون، كما يحدد وتدٌ الحدود بين حقلين. الحرّية التي نتناولها هنا هي حرية الإنسان بوصفه جوهرًا فردًا معزولًا منطويًا على ذاته... لكن حقّ الإنسان في الحرّية لا يقوم على ارتباط الإنسان بالإنسان بل الأحرى على انفصال الإنسان عن الإنسان. إنه **حقّ** هذا الانفصال، حقّ الفرد **المقيّد**، المقيَّد إلى ذاته"[43].

هكذا يكون هذا الحقّ هو حقّ الفرد الخاص، ويتمثّل في تطبيقه العملي بالحقّ في الملكية "الخاصة" على نحوٍ أساسي (المادة 16 من دستور 1793).

وهكذا ينطوي هذا التعريف البرجوازي للحرّية على ما هو ضيّق وشحيح. لكنّ أنصاره يرونه نبيلًا وعميقًا؛ فهو يحمي حقوق "الضمير الفردي"، و"الحرّية الداخلية"، و"الشخصية". وهو ليس بالكاذب تمامًا، بقدر ما أتاحت الطريقة التي نُظِّمَت بها حيوات الأفراد لبعض البشر ذوي الامتياز أن يطوروا "ضميرًا" صارمًا فكريًا أو صادقًا أخلاقيًا. لكنّنا حين ننظر في حصيلة النتائج، حصيلة "الحيوات الخاصة" التي تشكلت وترسخت ضمن حدود هذه الحرّية البرجوازية، يسهل أن نرى أنّ نُبلها وعمقها بمنزلة جزء لا يتجزأ من عملية التعمية.

الحرّية المُعَرَّفة بهذه الطريقة هي حرّية سلبية تمامًا، في أحسن الأحوال. فالمرء ينبغي ألّا يفعل أيّ شيء خشية أن يكون في ذلك تعدٍّ على جاره، ولو كان هذا الجار في حاجة إلى المساعدة! وحين تحاول هذه الحرّية أن تكون فاعلةً و"إيجابيةً"، تغدو فنَّ التفافٍ على القانون (الأخلاقي أو التشريعي)، فنَّ تدخلٍ ماكرٍ في حيوات الآخرين وممتلكاتهم. ولكن لمّا كانت العلاقات بين الجواهر المفردة متعذرة التنظيم بالتعريف، وتعمل على نحو عشوائي حيال جميع المقاصد والأغراض، فإنّ أيّ محاولة إيجابية تبتغي الحرّية لن تكون أكثر من الاستغلال الماهر للفرص في علاقات مبنيّة على المال (الأسواق، والمبيعات، والمواريث، وما إلى ذلك) والاستخدام الماهر للمال وفقًا لأهواء الفرد "الحرّ".

41 الموضوع المركزي: سلطة الإنسان على الطبيعة وعلى طبيعته الخاصة.

42 Karl Marx, “On the Jewish Question,” in Marx, *Early Writings*, p. 183.

43 Ibid.

التعريف الماركسي للحرية ملموس وديالكتيكي.

يقوم عالم الحرّية بالتدريج مع "**تطور قدرات الإنسان بوصفه غايةً في حدّ ذاته**"[44].

هكذا يبدأ تعريف الحرّية بـ**القدرة** المتزايدة التي يحوزها الإنسان حيال الطبيعة (وحيال طبيعته الخاصة، حيال ذاته ومنتجات نشاطه). وهي ليست بالحرّية الجاهزة؛ فلا يمكن تعريفها ميتافيزيقيًا بأنّها "كلّ شيء أو لا شيء": ليست حرّية مطلقةً أو ضرورةً مطلقةً. هي حرّية يحرزها الإنسان الاجتماعي بالتدريج؛ ذلك أنّ القدرة – أو بكلام أدقّ، **حصيلة القدرات** التي تشكّل الحرّية – تنتمي إلى البشر المتجمعين معًا في مجتمع، لا إلى الفرد المعزول.

في المقام الأول، إذن، يجب أن تُحْرَز الحرّية، وأن يتمّ الوصول إليها من خلال عملية صيرورة: لذلك ثمّة **درجات من الحرّية**. (بالمثل، كي نجري مقارنةً بمشكلة سياسية ليست منبتّة الصلة عن المشكلة العامة للحرية، ثمّة **درجات** من الديمقراطية، مزيد من الديمقراطية، قليل من الديمقراطية، تطور في الديمقراطية ... إلخ).

في المقام الثاني، تقوم حرّية الفرد على حرّية جماعته الاجتماعية (أمّته، طبقته). فلا حرّية لفرد في أمّة خانعة أو طبقة خانعة. وحده المجتمع الحرّ يتيح للفرد أن يكون حرًّا في تحقيق إمكاناته كاملةً.

في المقام الثالث، هناك **حرّيات** (سياسية وإنسانية، على المستويين الاجتماعي والفردي) وليس "حرّية" بوجه عامّ. وتنطوي جميع الحرّيات على ممارسة قدرة **فاعلة**. فحرّية التعبير، والمشاركة الفعّالة في إدارة الكلّ الاجتماعي، هما من الحرّيات السياسية. وتساهم الحقوق (المكمّلة) في العمل وأوقات الفراغ – إمكانية إحراز أرفع الوعي وتطوير الذات من خلال الثقافة – في تعزيز الحرّية الفردية **الملموسة**. وكلّ قدرة هي قدرة محرِّرة؛ ولذلك فإنّ من يقدر أن يسبح أو يركض، إذا ما ضربنا مثالًا بسيطًا جدًا، يحرز مستوًى أعلى من الحرّية؛ فهو حرّ حيال بيئة مادية يسيطر عليها بدلًا من أن تسيطر عليه. والفرد الحرّ، "روحيًا" وماديًا، هو جملة من القدرات، أي من الإمكانات الملموسة. والحرّية المختزلة في ما يسمى حرّية "الرأي"، أو في الاحتمالات المفتوحة للمغامرة أو شطحات الخيال، هي واحدة من أوهام الوعي "الخاص"، تعميات تقبلها "الذات" المنفصلة عن "الموضوع" الطبيعيّ والإنساني.

لكن هذا لا يحُول دون احتفاظ مفهوم الحرّية العامّ بمعنًى. بل إنّه يتّخذ على نحو ديالكتيكي معنًى جديدًا، أرفع وأعمق. وهو معنًى يشير إلى وحدة أوجه الحرّية المختلفة، **وحدة** الحريات المتعددة. فما من حرّية ملموسة للفرد من دون حرّيات اجتماعية واقتصادية وسياسية. والقدرة التي تحرّر ليست القدرة التي يسيطر بها بعض الكائنات البشرية على بعضها الآخر، بل هي القدرة التي يسيطر بها الإنسان، منظورًا إليه ككلٍّ، على الطبيعة.

ليس ثمة معضلة ميتافيزيقية من النوع: "إمّا حتمية مطلقة أو حرية مطلقة. كلّ شيء أو لا شيء!" ليس الكون بالكتلة الخاملة الثابتة، ولا بـ "العالم" المتاح مباشرةً الذي يتكشّف وفقًا لـ "قوانين" لا هوادة فيها. مثل هذه الرؤية التي تحرم العالم من الإنسان، لها اسم يضعها في موضعها من تاريخ الفكر، ويوضح مدى تجاوزنا إيّاها ووسائل ذلك، وهذا الاسم هو "الميكانيكية". وهي رؤية خدمت غرضًا معيّنًا بدعمها العلم، كمرحلة انتقالية، في اللحظة ذاتها التي كان الفعل القائم على العلم يوضح مقدار خطئها كتأويل؛ ذلك أنّ "قوانين الطبيعة" لا تحُول دون الفعل المؤثّر، فهي أساس له. وحين نتخلص من الميكانيكية، فإننا نتخلص من حتمية القدر. والطريق تُفتح لغزو العالم. **العالم مستقبل الإنسان**.

طالما أنّ الإنسان لا يفهم قوانين الطبيعة والتاريخ، فإنهما سينيخان بثقلهما فوقه؛ ولأنه لا يفهمهما، فإنهما سيبدوان حتمًا محكومين بضرورة "غامضة"، قاهرة، عمياء.

44 Marx, *Capital*, vol. 3, p. 959.



وسّعت المعرفة والفعل ذلك "القطاع المسيطَر عليه" من الطبيعة والإنسان، بأخذ هذه الضرورة وتحويلها إلى قدرات، أي إلى حرّيات؛ ذلك أنّ الإنسان يسيطر على الطبيعة، وعلى طبيعته الاجتماعية بـ "فهمهما". فالضرورة ليست عمياء إلا بقدر ما تكون غير مفهومة.

في عالم الضرورة، تدهورت الحاجات الإنسانية. وباتت تمثّل "الضرورات الحزينة للحياة اليومية". كان على الناس أن يأكلوا، ويشربوا، ويجدوا الملبس... إلخ، ما اضطرهم إلى العمل. لكنّ الناس الذين تقتصر دوافع العمل لديهم على البقاء لا يكون لديهم الوقت، ولا الرغبة في أيّ شيء آخر. ولذلك يكتفون بمواصلة العمل، مُنفقين حياتهم على البقاء وحده. هذا، باختصار، ما كانت عليه فلسفة الحياة اليومية، ولا تزال.

من ثم، يمكن لكلّ حاجة إنسانية، إذ نتصورها بوصفها علاقة بين الكائن البشري و"العالم"، أن تصبح قدرةً، وبعبارة أخرى حرّيةً، مصدرًا للبهجة أو السعادة. لكنّ الحاجات يجب أن تُنقَذ من عالم الضرورة العمياء، أو يجب أن يُحَدَّ من صعود هذا العالم بالتدريج على الأقل.

"يتملّك الإنسان جوهره المتكامل بطريقة متكاملة، كإنسان كلّي"[45]. وهذا "الجوهر" ليس جوهرًا ميتافيزيقيًا، بل هو مجموعة من الحاجات والأعضاء التي أصبحت اجتماعيةً وإنسانيةً وعقلانيةً نتيجةً لسلطة الإنسان الاجتماعي على الطبيعة (وعلى طبيعته الخاصة). وكلُّ ما نُعنى به بأعيننا أو بأعضائنا التناسلية، بوعينا العقلاني أو نشاطنا البدني، إنما هو على الدوام مسألة "تملّك للواقع **الإنساني**"، وهي "تقرّب من الموضوع"[46]، وهذا ما يمثّله "**تأكيد الواقع الإنساني**"[47]. ذلك أنّ جوهر الإنسان هو من الوقائع، من جهة أولى: جسده، واقعه البيولوجي. لكنّ "جوهر" الإنسان، من جهة أخرى، وحين يُنظَر إليه بوصفه نشاطًا عمليًا يتملّك الوقائع البيولوجية ويحوّلها إلى حريات وقدرات، لا يمكن تعريفه بأنه طبيعة جاهزة؛ فهو يخلق نفسه، من خلال الفعل، من خلال المعرفة، ومن خلال الصيرورة الاجتماعية.

يلقي جانبٌ معيّن من جوانب الفنّ ضوءًا ساطعًا على هذا التحول. ففي لوحة، تجد العين البشرية "الموضوع المناسب" الخاص بها؛ ذلك أنّ العين البشرية كانت قد شكّلت نفسها وتحولّت من خلال النشاط العملي أولًا، ثمّ من خلال النشاط الجمالي، وبواسطة المعرفة، فباتت أكثر من مجرد عضو؛ إذ تساهم – لدى الرسام على الأقل، من خلال هذا العمل الذي تحرر من جميع القيود الخارجية ويمثّل على نحو مسبق عالم الحرّية وينتج العمل الفني – في تلك "البهجة التي يمنحها الإنسان لنفسه"[48] (طبيعيٌ أنَّ مثل هذا التحليل السريع نادرًا ما يتعدّى سطح مشكلة الفنّ).

من الواضح تمامًا أنَّ عالم الملكية "الخاصة" يُشكّل جزءًا من عالم الضرورة العمياء. وكلّ نشاط بشري يسيطر عليه هذا الكيان الضيق والمحدود سوف يكرّس نفسه لإدامته. وهو يبدو، في الأيديولوجيا البرجوازية، **جزءًا جوهريًا** من الفرد، وواحدًا من "حقوقه" الأساسية، وأمرًا تقوم عليه حريته. لكنّ التحليل يكشف، في الحقيقة، تمشّيًا مع المبدأ الديالكتيكي الذي مفاده أنّ ما يبدو الأكثر داخليةً هو في الواقع الأكثر خارجيةً، أنّ هذا الكيان هو فعليًا كيان خارجي، باغٍ. وعندما ترتبط مشاعر "الفرد" وحاجاته بهذه المؤسسة لا يعود في إمكانها أن تبلغ مستوًى مؤنسَنًا. "لا يكون موضوعٌ موضوعًا **لنا** إلا حين نمتلكه... لذلك حلّ محلّ **جميع** الحواس المادية والفكرية ذلك الطلاق مع **جميع** هذه الحواس: حاسّة التملك"[49]. بل إنّ ماركس يُحوّل هذه الملاحظة المتعلقة بالفقر الإنساني إلى شيء مؤمِّل، إذ يضيف: "هكذا كان لا بدّ من ردّ الطبيعة الإنسانية إلى هذا الفقر المطلق حتى تتمخّض عن ثروتها الداخلية"[50].

---

45 Marx, "Economic and Philosophical," p. 351.

46 Ibid.

47 Ibid.

48 هذا المقبوس "L'art est la plus haute joie que l'homme se donne à lui-même" هو صيغة هنري لوفيفر الخاصة، مع أنه استخدمها لاحقًا كتمهيد لكتابه *Contribution à l'esthétique* (عام 1945) منسوبةً إلى ماركس. وهذا "التزوير" كان من بين الأسباب التي قُدِّمَت لتعليق عضويته في الحزب الشيوعي الفرنسي في عام 1958 (المترجم الإنكليزي).

49 Marx, "Economic and Philosophical," pp. 351–352.

50 Ibid., p. 352.

يتقهقر عالم الضرورة العمياء أمام الهجوم المتضافر لكلٍّ من المعرفة والفعل. وإذ تتحرر الحاجات من الضرورة الدنيئة، تغدو هي ذاتها مشبعةً بالعقل والحياة الاجتماعية والبهجة والسعادة. بل إنّه يكون على البشر أن يعملوا وقتًا أقلّ من أجل تلبية هذه الحاجات. وفي الماضي، فإنّ إخضاع الجماهير هو الذي أتاح وحده للطبقات العليا تلك الحرّية التي نجدها أبعد من عالم الإنتاج المادي. وفي عصرنا، في عصرنا الراهن على وجه الخصوص، زال الشرط الذي يقصر أوقات الفراغ الخلاقة والنشاطات "الروحية" على المضطهِدين. وهذا ديالكتيك معقد: تغدو الحاجات أوسع، وأكثر عددًا، لكن هذا التوسّع في الحاجات قد ينطوي على أنسنتها، وعلى انخفاضٍ في عدد ساعات العمل لتلبية الحاجات العاجلة، وعلى الحدّ من وقت العمل عمومًا، وعلى تعميم كلّ من الثروة وأوقات الفراغ؛ لأنّ القوى المنتجة تتوسّع أيضًا. وإذا ما كان عالم الضرورة الطبيعية يغدو أشد اتساعًا، بمعنًى من المعاني، نظرًا إلى ميل حاجات الإنسان المعاصر نحو مزيد من التعقيد، مقارنةً بحاجات الإنسان البدائي، فإنّ عالم الحرّية سوف يغدو أكبر وسوف يضرب بجذوره أعمق في الطبيعة.

لكن، أولًا وقبل كلّ شيء:

- "على المنتجين المتشاركين أن يتحكموا في الأَيْض البشري مع الطبيعة بطريقة عقلانية، وأن يضعوه تحت سيطرتهم الجمعيّة بدلًا من أن يسيطر عليهم هو كقوة عمياء"[51].
- يجب تغيير الحدود المادية والأخلاقية التي تقررها الملكية الخاصة للحياة اليومية.
- من خلال الأنشطة المكرسة لتلبية الضرورات المباشرة والسيطرة عليها، لا بدّ أن يكون هناك تنامٍ في عالم "**مملكة الحرّية الحقّ، مملكة تطور القدرات البشرية، بوصفها غايةً في حدّ ذاتها. وتبدأ تلك المملكة التي ما وراء مملكة الضرورة، مع أنها لا يمكن أن تزدهر إلا معها بوصفها أساسًا لها**"[52]. وهذا العالم، هذا المجال "الروحي" للإنسان، يكمن أولًا في التنظيم الاجتماعي والعقلاني لوقت الفراغ الحرّ. وكما يؤكّد ماركس في **رأس المال**، فإنَّ "تقليص يوم العمل هو الشرط الأساسي"[53].



51 Marx, *Capital*, vol. 3, p. 959.

52 Ibid.

53 Ibid.



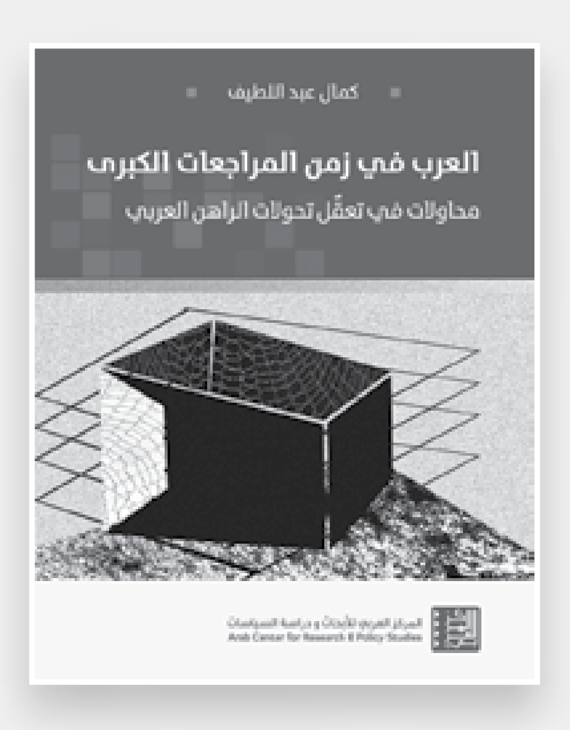
المراجع

- Bloch, Marc. *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française.* Paris: Armand Colin, 1956.
- Guterman, Norbert & Henri Lefebvre. “Individu et classe.” *Avant–Paste*, no. 1 (1933).
- ———————. *La Conscience mystifiée.* Coll. Les Essais. Paris: Gallimard, 1936.
- Kant, Immanuel. “Preface to First Edition.” in *Critique of Pure Reason*, N. K. Smith (trans.) London: Macmillan, 1973.
- ———————. “Economic and Philosophical Manuscripts.” in Karl Marx, *Early Writings.* London: Penguin, 1975.
- Marx, Karl. *Capital*, vol. 1. London: Penguin, 1976.
- ———————. “On the Jewish Question.” in Marx, *Early Writings*. London: Penguin, 1975.
- ———————. “The Holy Family, or Critique of Critical Criticism.” in Karl Marx & Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 4. London: Lawrence and Wishart, 1975.
- ———————. *The German Ideology.* Moscow: Progress Publishers, 1968.

كمال عبد اللطيف

"العرب في زمن المراجعات الكبرى"

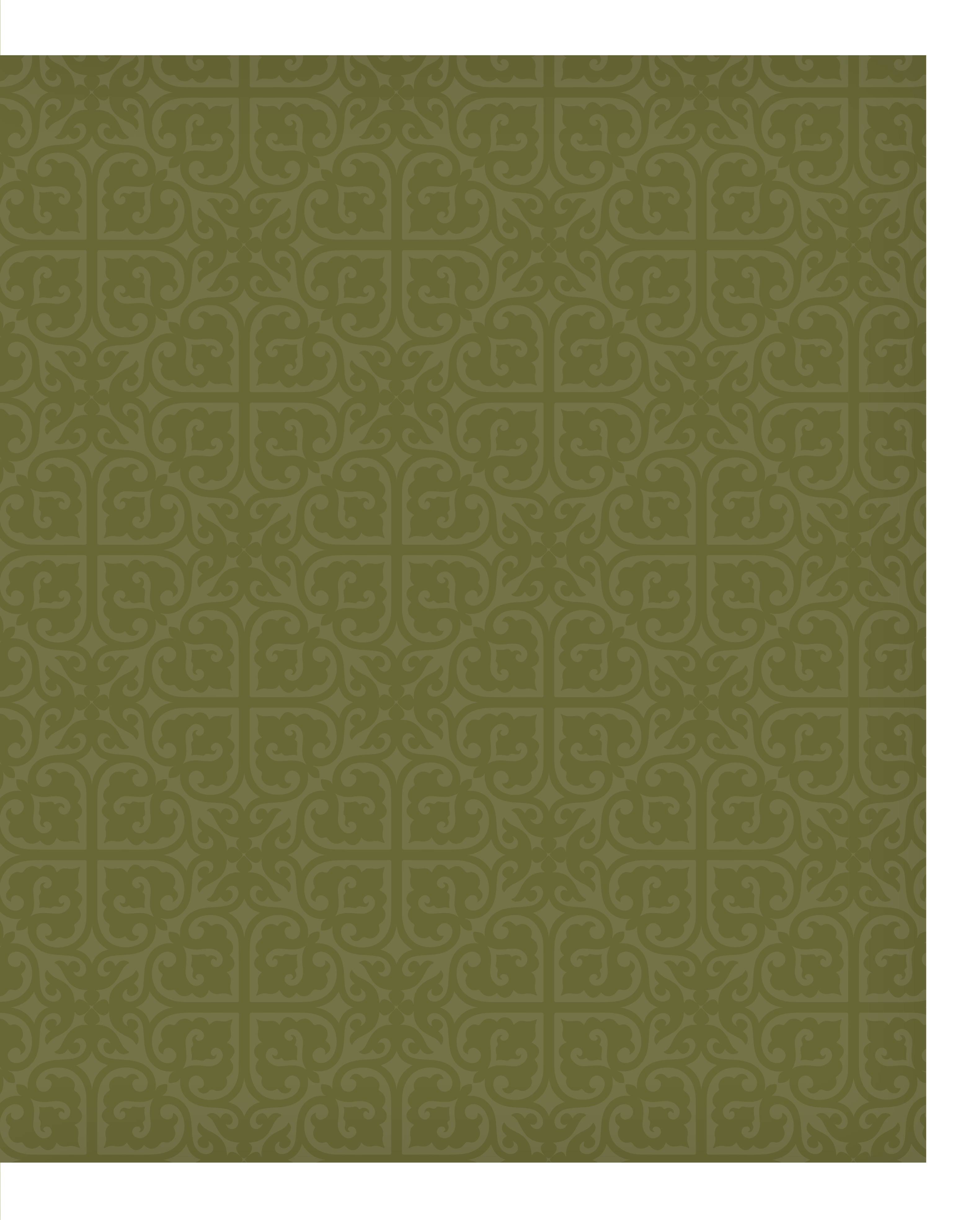




يجمـع كمال عبـد اللطيف في كتابه الجديد العرب في زمـن المراجعات الكبرى: محاولات في تعقُّـل تحولات الراهن العربي، الصـادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات (224 صفحة بالقطع المتوسـط) جملةً مـن البحوث، واكب في بعضهـا جوانـب من واقع الثـورات التي حصلت في بعـض البلدان العربيـة، ابتداءً بعـام 2011، فيقول: "اقتربنـا في بعضها الآخـر مـن أزمة الفكر العـربي في عالم تزداد درجـات تعولمه وتفاعله مع التحـولات الكبرى الجاريـة في عالمنا بصورة غير مسـبوقة". وهو يحرص في مؤلفه هذا على إعطاء أولوية للنقد الثقافي، ونقد الوثوقية في السياسـة والثقافة من أجل مقاربات أكثر إقناعًا وأكثر وفاء لقيم التاريخ والمسـتقبل.



مراجـعات كتب
Book Reviews





محمد الطاهر المنصوري | Mohamed Eltaher Almansuri*

قراءة في كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي لعزمي بشارة

A review of *Religion and Secularism in Historical Context*, by Azmi Bishara

المؤلف: عزمي بشارة.

عنوان الكتاب: الدين والعلمانية في سياق تاريخي.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2015/2013.

عدد الصفحات: 1888 صفحة.

* أستاذ التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا سابقًا (ت. 2016)، متخصص في التاريخ البيزنطي والعلاقات المتوسطية في العصر الوسيط.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies (d. 2016), his scholarship was focused on Byzantine history and relations across the Mediterranean world during the medieval period.

تقديم

إنّ التجربة الدينية بجانبها الحسي وجانبها العقلي بوصفها تجربةً للمقدس هي في بعدها الفردي تجربة عاطفية وجدانية مكوّنة للإنسان، تلك هي رؤية عزمي بشارة للمسألة الدينية.

انطلاقًا من المقدمة، بسط عزمي بشارة جملةً من الإشكاليات في علاقة بين الدين والتجربة الدينية، وبين الأخلاق والدين. هذا، إلى جانب عدد من القضايا الأخرى التي لا يسمح الفضاء بالتعرّض إليها كلّها؛ إذ سيقتصر حديثنا على التجربة الغربية في مجال الإصلاح الديني منذ العصر الوسيط حتى انبلاج الفترة الحديثة، وما رافقها من تغيرات مهمة شملت العلاقة بين الديني والسياسي، وبين الروحي والزمني.

لقد طرح المؤلف جملةً من المفاهيم المعقدة بطريقة سلسة مع إطنابٍ في الشرح وضرب الأمثلة وسعي لتقديم هذه المفاهيم التي ليست بالضرورة وليدة الحضارة العربية، والتي ليست بالضرورة مألوفةً لدى القارئ العربي؛ سعيًا لرفع السديم الذي يمنع القراء سواء أكانوا أكاديميين أم عاديين، من رؤيتها.

وقد اعتمد بشارة على جملة من الآليات والمقاربات لتوضيح الرؤية في هذا المجال المعقد والخلافي في الحين ذاته: من الفلسفة اليونانية القديمة إلى الديكارتية والهيغلية الحديثتين، وعلم الاجتماع والتاريخ وكلّ ما أمكن استعماله لسبر غور المفاهيم وإيضاح ما أمكن منها.

لم يعتمد المؤلف علمًا واحدًا وإن حاول أن يتموقع في موقع علم الاجتماع، مع اعتماد شتى العلوم المساعدة للبرهنة على أهمية الدين في حياة الأفراد والجماعات؛ فرأى أنّ الدين يتيح للفرد كما للمجتمع، فرصةً للتنظّم وتعميق الإيمان، علاوةً على الجانب المقدس والروحي.

يقول المؤلف "إنّ الانفعال بتجربة المقدس والتأثر بها أساس العاطفة الدينية لكن هذه العاطفة لا تتحول إلى دين بمجرد الانفعال بتلك التجربة بل حين تؤمن النفس بالمقدس وبوجوده الحي والعاقل وبأن من الواجب عبادته" (ج1، ص 23). ويضيف هناك "فرق بين الشعور بالمقدس والإيمان به".

بهذه الصورة، يرى المؤلف أنّ الإيمان عقلاني ومعقلن وواعٍ، ولكن في الحقيقة يمكن النظر إلى مسألة الإيمان من زوايا مختلفة؛ فهناك من آمن لأنّه رأى ضرورة الإيمان لما في ذلك من عبر وحماية وآمال معلّقة على اليوم الآخر في مختلف الديانات السماوية. ولكن، هناك من آمن ليس لأنّه واعٍ وعاقل وإنما لأنّه ربما مرغم أو موعود بشيء ما في الدنيا وفي الآخرة (الفتوحات، وتعميد الشعوب البرابرية أو الجرمانية، أو تعميد الهنود الحمر وأسلمة جزء كبير من شعوب القارة الأفريقية وتعميده).

فهل كان الإيمان في كلّ ذلك ناتجًا من وعي وعقلٍ وشعور بالوجوب؟ كما يرى الباحث أنّ الاستدلال العقلي على وجود قوى روحية لا يحسم مسألة الإيمان (ص 23)؛ فإثبات وجود قوة خفية لا يؤدي حتمًا إلى الإيمان بها وهو أمر منطقي، فالبرهنة على وجود الشيء لا تفيد الانحياز له.

وفي أثناء الحديث عن المسألة الدينية، طرح المؤلف سؤالًا مهمًا، وهو: هل لدى الأطفال دين؟ (ج1، ص 23).

سؤال مهمّ قد نجد له جوابًا مباشرًا في الحديث النبوي حيث ورد أنّه ما "من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه". وهو دليل قاطع على أنّ الإنسان يولد بلا لغة ولا دين، وإنما البيئة والمجتمع ممثّلًا في النواة الأولى وهي العائلة، هما اللذان

يمكّنانه من هذه الآليات الأساسية التي تؤدي إلى الانصهار في المجتمع والتماهي مع ما له من تقاليد ومعتقدات وقيم، حتى إنّ المؤلف ارتأى "أن المسألة الدينية والتفاعل مع المقدس تبدو لو أنّها مسألة دورية فالديانات السماوية تلغي ما سبقها من المعتقدات فتستغل بعض ما هو فيها لتوظيفه لفائدة مقدس آخر ولكن يحدث أن تصطدم الديانات نفسها بمنافس آخر قد يستوعب بعضها ليحل محلها. وهذه التحولات لا تتم بسهولة وقد لا تتم أصلا نظرا لوقوف وكلاء الدين - دفاعًا عن المقدس وهو ما يؤدي إلى صراع الولاءات والمعتقدات ولم لا أيضا صراع الهويات من خلال المقدس ضد المقدس لأن كل فكرة سواء كانت سماوية أو غير سماوية تكون محل تقديس من أصحابها ومهما كانت هذه الفكرة فإنها تجد لها وكلاء يذبون عنها. وهذا هو جوهر الصراع الذي قد يتمظهر في أشكال لا علاقة لها بالمقدس وإنما تنخرط ببساطة في مجال المعيش اليومي للناس وتتبطن بما لا علاقة له بالمقدس وهي من صلبه نابعة" (ص 16).

لعلّ السؤال المفتاح الذي طرحه المؤلف في الجزء الأول، هو: هل انحسار مجال المقدس الغيبي لمصلحة توسع مجال المقدس الدنيوي هو عملية العلمنة؟ (ص 27).

تطرح عدة مصطلحات ومفاهيم نفسها في هذا العمل؛ مثل المقدس الغيبي، والمقدس الدنيوي، والعلمنة. إنّها الكلمات المفاتيح. بل هي جزء كبير من الإشكالية الرئيسة للبحث، مسألة العلمنة والعقلنة. ويرى الباحث أنّ العقلنة تواجه تحديات أكبر من العلمنة. وهو رأي فيه كثير من السداد؛ لأنّ العلمنة لم تفهم على حقيقتها، ولم يدرك الناس أنّ العلمنة هي كلّ ما هو دنيوي، في حين أنّ العقلنة هي اعتناق الأفكار وربما حتى الديانات، بالعقل. وهو ما ينزع عن كثير من المسائل طابع القداسة الذي يحفّ بها ويعطيها أبعادًا غيبية سماوية. فالعقلنة تسمح بالتفكير وبالنقد، وبالرفض والقبول للأفكار والمعتقدات بعد وضعها على محك العقل، في الحين ذاته، العلمنة هي صيرورة لا تتنافى والدين ولا تتعارض مع المسلّمات والعقائد.

ومن المفيد القول بأنّ العلمنة لا تقصي الدين أصلًا. بل هي في الأصل من الدين نشأت وترعرعت.

ومن هنا، يمكن التدرّج للحديث عن الإصلاح الديني[1] الذي شمل المسيحية الغربية. ولكن للحديث عن موضوع العلمانية والإصلاح الديني، لا بد أولًا من طرح الفارق بين المسيحيتين الكبيرتين في العصر الوسيط؛ هما الديانة المسيحية المنضوية تحت سلطة البابا، والديانة المسيحية المنضوية تحت سلطة الإمبراطور البيزنطي. وهذا راجع إلى التطور التاريخي المختلف لكلا الديانتين من خلال التطورات التاريخية التي عرفتها الإمبراطوريتان الرومانيتان الشرقية والغربية، انطلاقًا من القرن الرابع للميلاد. وما يُعدّ في نظر مؤرّخي العصور القديمة، فترة الإمبراطورية الرومانية المتأخّرة، هو في الواقع فترة الإمبراطورية البيزنطية المتقدمة؛ إذ إنّ بيزنطة في هذه الفترة ليست في عهدها القديم ولا عصرها الوسيط؛ فهي تتأرجح بين العصر القديم المتلاشي والعصر الوسيط المنبلج.

وفي كلّ الحالات، لا تزال الإمبراطورية الرومانية إمبراطوريةً موحّدةً، يحكمها إمبراطور مقيم في القسطنطينية على الرغم من وجود توجّهٍ عامّ نحو التقسيم الجغرافي والسياسي والثقافي. ففي سنة 395، وعندما توفّي الإمبراطور تيودوز الأول، ترك كتلتين سياسيتين منفصلتين في الواقع، وهما الإمبراطورية الرومانية الغربية ويحكمها هنوريوس وهي إمبراطورية تمتد على أوروبا الغربية وإيطاليا وبعض أجزاء من بلاد البلقان وما بقي رومانيا من أفريقيا الشمالية. وتتكوّن الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي يحكمها أركاديوس، من مصر والشام وآسيا الصغرى، وإلّيريا وتراقيا وبلاد البلقان جنوب نهر الدانوب.

ولئن كان هذا التقسيم طبيعيًا في عصر يضطلع فيه الإرث بدور مهمّ، فقد ساهم في التطوّر المختلف للإمبراطوريتين، وفي الحين ذاته الديانتين؛ فقد سقط الجزء الغربي تحت سيطرة الشعوب الجرمانية التي استطاعت اقتحام روما وتخريبها سنة 410م. في حين

1 لا يمكن الحديث عن إصلاح ديني في الحضارة الإسلامية، إذ لا يوجد مركز ديني يمكنه أن يقرر الإصلاح ولا يمكن لمن يرغب في الإصلاح أن يطالب بذلك، نظرًا لتعدد الفرق والمذاهب واعتماد كلٍ منها على مرجعيات وقراءات خاصة للنصوص الدينية الإسلامية.

صمدت الإمبراطورية الشرقية، بحسب الأوضاع والإمكانيات، أمام الشعوب الجرمانية نفسها، بل عملت على توجيهها نحو الجزء الغربي من دون تفكير في النتائج والعواقب.

ولعلّ هذا التطوّر التاريخي المختلف هو الذي سيساهم في خلق الخصوصيات الجهوية على المستويات السياسية والفكرية، وبخاصة منها العقائدية التي ستميّز القرون اللاحقة من تاريخ المسيحية عمومًا[2].

وستكون هذه الوضعية مبعثًا لوعي الشرق الروماني/ المسيحي بخصوصيته وتميّز شخصيته وربّما "نقاوة" تاريخه. فلم تقتحمه الشعوب الجرمانية ولم يتعرّض لمثل ما تعرّض له الجزء الغربي من سيطرة الشعوب "البرابرية". فقد بقي رومانيًا أو على الأقل ظلّ الشرق يشعر بذلك، وهو ما جعل الرومان الشرقيين/ البيزنطيين يعدّون أنفسهم الورثاء الشرعيين لروما القديمة مجسّمةً في عاصمة بيزنطة، القسطنطينية وهي روما الجديدة. وقد كانت الجهتان تنظران إلى علاقة الدين بالدولة نظرةً معكوسة. فقد كان الباباوات يدعون إلى سلطة القديس فوق سلطة الملك، فهو صاحب الحل والعقد lier et délier؛ أي بإمكانه أن يطلب من المؤمنين الذين يخضعون لسلطانه الروحي أن يخضعوا للملك أو الإمبراطور الذي تتوّجه الكنيسة أي بمعنى الملك أو الإمبراطور الذي يكون خاضعًا لسلطة البابا كما بإمكان البابا أن يحلّ الناس من طاعة الملك إذا كان "مارقًا" عن السلطة البابوية (هذا كان مثلًا السبب الرئيس لعقد مجمع كلارمون فران Clermont Ferrand سنة 1095 وهو لمعاقبة ملك فرنسا أو إخضاعه لسلطة الكنيسة). في حين كان البيزنطيون يمارسون سلوكًا مختلفًا، وهو سيطرة الإمبراطور على السلطتين الدينية والسياسية، وهو القيصر البابا Césaroppisme فقد جمع السلطتين الروحية والدنيوية بين يديه. وأصبح يعرّف بأنّه ظل الله على الأرض حتى إنّ التعريف الذي تقدّمه النصوص القانونية في نهاية القرن التاسع يعدّه بمنزلة الإله على سطح الأرض: "فهو لا يثب ولا يعاقب بانحياز وإنما يوزع الجزاءات بكل عدل"[3].

انطلاقًا من هذه الاختلافات الجوهرية، كان التمشّي السياسي الديني مختلفًا. فبقدر ما كان تأثير رجال الدين قويًا في الغرب المسيحي كانت السلطة السياسية هي المتمكنة من دواليب المجتمع في الشرق المسيحي. وهو ما يجعل تصوّر عملية الإصلاح والفصل بين الديني والسياسي عمليةً مختلفةً بين المسيحيتين.

ولئن كان التباين بين المجتمع الديني والمجتمع المدني واضحًا في الغرب المسيحي سواء في فترة اشتداد قبضة الكنيسة أو في فترات تراجعها، فإنّ الأمر يبدو صعبًا إن لم نقل مستحيلًا في العالم الإسلامي؛ فترى كلّ الذين لهم قدرة على الكلام إلّا وأصبحوا علماء حين كان لهم الإفتاء وإصدار الأحكام، والتكفير، والمباركة.

وقد أدّت هذه الوضعية إلى نوعٍ من الانكماش لدى المثقفين، فانطووا على ذواتهم في كثير من الأحيان خوفًا من تطرّف الطرفين الموجودين؛ فقد قال بشارة في ختام محاضرة هشام جعيط في الدوحة في كانون الأول/ ديسمبر 2015 "فإذا كنت تعيش في بلدٍ مثل تونس قد تهاجمك سلفية دينية متشددة جدًا وتهاجمك أيضًا سلفية لائكية متشددة جدًا. وعلينا أن نصارع في هذه المرحلة سلفياتٍ عديدةً كما يبدو"[4]. ولعلّ هذا الكلام قد لا يقتصر على تونس بل يمكن أن يصحّ على أوضاع مختلفة في بلدان عديدة من العالم الإسلامي، حيث يسهل التكفير والرجم والإخراج من الملّة كما يقال.

2 انظر: محمد الطاهر المنصوري، **الحياة الدينية في بيزنطة من الانبعاث إلى القطيعة مع روما** (تونس/ صفاقس: دار أمل، 2003).

3 Alexander P. Kazhdan, *Oxford Dictionary of Byzantium* (New York - Oxford: Oxford university Press, 1991).

4 هشام جعيط، محاضرة "التاريخ الإسلامي: بين النظرة الاستشراقية والنظرة من الداخل"، **أسطور**، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 50.

وربما في هذا الإطار تصدّى عزمي بشارة إلى مسألةٍ معقدة في الغرب وحاول تقريبها من ذهن القارئ العربي، بل لنقُل من ذهن المواطن العربي، وهي مسألة العلمانية والإصلاح الديني في أوروبا. وقد تناول الموضوع في مسارٍ تاريخي. وهو موضوع الجزء الثاني من الكتاب بمجلّديه.

لقد طرح المؤلف قضايا متشعبةً منها مسألة الإصلاح الديني في أوروبا ما بين العصر الوسيط والفترة الحديثة. وهو الجانب الذي سنحاول أن نتحدّث فيه.

طرح المؤلف مسألة العِلمانية بالكسر أو العَلمانية بالفتح، وإن اختلف سياق الكلمتين فإنّ المقصد هو العَلمانية بالفتح. ولكن كثيرًا ما ينطقها الناس علمانية والواقع هي أن تنطق بالعين المفتوحة واللام المجزومة وليس العين المجرورة واللام المجزومة. وهي تعريب لعبارة لائكي اللاتينية، وكان الأفضل أن تعرّب بدنيوي. وكلمة لائكي هي مشتقة من عبارة لاييك laïc اللاتينية وهي تعني ما هو عادي ودنيوي في حياة الناس. وتطلق في الديانة المسيحية على كلّ من لم تكن له وظيفة دينية. وبهذه الصورة انقسم المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط إلى مجموعتين؛ مجموعة تمتهن السدانة والكهانة، ومجموعة تمارس الحياة الدنيوية. حتى إنّه يمكن استعمال عبارة دنيوي مقابل ديني بمعنى أنّ الدنيوي هو الذي ينصرف للحياة الدنيوية ويعمل وينتج ولكنّه في نهاية الأمر مسيحي كغيره، وهو يؤدي فرائضه الدينية ولكنّه لا يشغل وظيفةً دينيةً مهما كان نوعها. وقد استعملت الكنيسة عبارةً قريبةً من لائكي لتعني الرهبان الذين انخرطوا في خدمة الكنيسة بالعمل اليدوي في الحقول والبناء، وكلّ ما له صلةٌ بالإنتاج، وهي فئة من الرهبان الذين ليست لهم ثقافة دينية وإنما وهبوا أبدانهم للعمل لفائدة الكنيسة. ولكي تفرّق الكنيسة بينهم وبين بقية المسيحيين تطلق عليهم عبارة frère lais. وهم مختلفون عن بقية الرهبان الذين كرّسوا حياتهم للعمل الربّاني Opus Dei. وبهذه الصورة نجد المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط مقسّمًا إلى مجموعتين؛ مجموعة الإكليروس أو رجال الدين على اختلافهم وكلّ من لم يكن منتظمًا دينيًا ويهتم بشؤون الحياة الدنيوية. ومن هنا استعملت عبارة لائكي التي كانت في البداية تنحصر في الإخوة اللائكيين لتشمل كلّ من لم تكن له وظيفة دينية.

وهكذا ظل المجتمع الغربي محكومًا بسلطة الكنيسة وبقوانينها إلى أن بدأت الشعوب تتحرك ضد هيمنة رجال الدين وليس ضد المعتقد المسيحي. وأدّى ذلك في منتصف القرن الحادي عشر إلى صراع بين منظومتين: المنظومة الدينية بقيادة البابا، والمنظومة اللائكية بقيادة الملوك والأباطرة من أجل تسمية رجال الدين. وقد انتهى الصراع بفرض الكنيسة سلطتها على المجتمع واختصت بشؤون الدولة والمجتمع. وأصبح الناس يعيشون بحسب تقسيمٍ وظيفي للمجتمع، كما يلي:

مجتمع اللائكيين الذين يؤدون طقوسهم الدينية ولكنّهم منشغلون بالحياة الدنيا، من عملٍ وحربٍ وغيرها من الأمور المرتبطة بالعالم الدنيوي Mondain. وهم الذين تطلق عليهم عبارة اللائكيين.

ورجال الدين الذين اعتنوا بحياة الدين، وهم منهمكون في العبادات والفقه وغيرها من شؤون الدين. وهم مجموعتان: مجموعة رجال الدين الذين يعيشون بحسب نظامٍ معيّن وفي عزلة عن الحياة الدنيوية، وهم الرهبان بأصنافهم ويسمّون بالنظاميين clergé régulier ورجال الدين العلمانيين أو الزمنيين؛ أي الذين يشرفون على طقوس الكنيسة ويختلطون بالناس وليست لهم قطيعة مع أهل الدنيا ويسمّون بالزمنيين clergé séculier؛ فهم يختلطون بالناس ويتقبلون اعترافاتهم ويغفرون ذنوبهم ويسهّلون عبورهم إلى العالم الآخر ويباركون مواليدهم وزيجاتهم، ولذلك سمّوا بالزمنيين لأنّهم يعيشون زمنهم وليسوا في قطيعة معه.

والمتابع لأصل علمانيين (بفتح العين) يلاحظ أنّهم من المسيحيين الذين يؤدون طقوسهم ويعيشون حياتهم من دون الانخراط في العمل الديني الوظيفي. ولم تطلق الكنيسة على هؤلاء أيّ صفة تكفيرية لأنّهم هم المؤمنون الذين وجدت الكنيسة بحسب ما هو مذكور أعلاه لفائدتهم.

ومع تطور المجتمعات الغربية، بدا هناك تحوّل مجتمعي سعى إلى ملاءمة تشريعاته مع واقعه؛ فقد بدأت هذه التغييرات منذ القرن الثالث عشر مع انتشار التعليم الذي لم يكن منفصلًا عن الكنيسة، وآلت في نهاية الأمر إلى فصل الدين عن تسيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ولم يكن في هذا الفصل دعوة إلى رفض الكنيسة أو التخلّي عن المسيحية أو الكفر بعيسى. بل ظلّت الشعوب المسيحية مسيحيةً والكنيسة في موقعها الروحي بالنسبة إلى المتعبدين. ولم يكن ذلك علامةً من علامات كفر المسيحيين بدينهم.

وبالتوازي مع ذلك، ظهرت في العالم الإسلامي أصواتٌ تنادي بضرورة فصل الدين عن تسيير الشأن العام وعدّه شأنًا خاصًا؛ فالعَلمانية (بفتح العين) في العالم المسيحي أو في العالم الإسلامي ليس فيها ما يمسّ جوهر الدين، من عباداتٍ ومعاملات بين الناس، وإنما هي دعوة إلى المدنية وإلى ملاءمة القوانين والتشريعات مع حياة الناس من دون اللجوء إلى القياس دومًا. وهو ما يعطي حياديةً للدولة وللمؤسسات العمومية في التعامل مع منظوريها بوصف المعتقد أمرًا شخصيًا لا دخل للدولة فيه، وهو المفهوم الحقيقي للدولة المدنية.

وهي من المسائل التي تعرّض لها عزمي بشارة بإسهاب وببيداغوجية بالغة، حتى إنّ القارئ يمكنه أن يفهم هذه المصطلحات مهما كان مستوى تكوينه.

تطرّق المؤلف في القسم الأول من الجزء الثاني إلى موضوع الكنيسة في العصر الوسيط. ولعلّ هذا العصر هو المهد المولّد للفكر المعاصر وربما حتى البنية الشخصية للإنسان المعاصر؛ ففي العصر الوسيط انهارت المؤسسة الرومانية في الغرب الأوروبي، ولم يجد المجتمع والسلطة ملاذًا إلّا في الكنيسة. فقد أصبحت بالتدرج المؤسسة الرئيسة في تأطير المجتمع واحتواء أفراده على اختلاف أوضاعهم من خلال جملةٍ من الآليات القانونية والنفسية التي جعلت الفرد ينصاع لأوامر السلطة الدينية، خوفًا أو اقتناعًا أو نفاقًا. لقد جعل موقف الكنيسة عزمي بشارة يقول: "إن العصر الوسيط لا ينظر إلى المستقبل بل إلى الخلاص وفي توقع نهاية العالم" (ج2، مج 1، ص 103). فعلًا، إنّ المجتمعات المتدينة تفكّر في الخلاص أكثر من تفكيرها في الحياة اليومية؛ فالإنسان لا يصلّي ويتعبد ويتهجد ويتزهد بحثًا عن حياة دنيوية أفضل إنّما سعيًا إلى حياةٍ في الآخرة يكون مقرّها الجنة وما تحمله من صور في المتخيل الإنساني. لئن كانت الإصلاحات الدينية في العصر الوسيط تهدف إلى تمكين الكنيسة من السيطرة على المجتمع فإنّها أصبحت تتحكّم فعلًا في أرواح الناس.

لقد بدأت حركة الإصلاح الديني في العصر الوسيط منذ منتصف القرن الحادي عشر؛ فبرزت الكنيسة في موقع الحامي للمجتمع من خلال سنّ جملة من التشريعات تتعلق بتنظيم الحياة، مثل:

السلم الربانية: وهي عملية تسعى إلى تقليص الحروب السيادية التي كانت متفشيةً في النظام الفيودالي.

حماية الأرملة واليتيم والمسافر والتاجر.

توظيف القوة العسكرية للأسياد لحماية الكنيسة وخدمة الربّ.

إنّها من الأمور التي أذعن الناس لها، وبذلك أصبحت الكنيسة فوق السلطة السياسية لأنّها عوّضتها في جملة من المهمات الأساسية؛ مثل فرض نوع من السلم الاجتماعية وتقديم الحماية لمن لا حماية له. ومن هذا المنطلق، أصبحت الكنيسة تتحكّم في المجتمع تدريجيًا. ثم أصبحت بعد ذلك تتحكّم في دواليب السياسة. ومن هنا جاءت سلطتها في الحلّ والعقد pouvoir de lier et de délier. يعدّ القرن الحادي عشر القرن المفصلي في سيطرة الكنيسة على حياة الناس. فقد امّحت فكرة "ما لله لله وما لقيصر لقيصر"، وأصبحت السلطة تمرّ عبر تسلسل عمودي: الرب – البابا - رجال الكنيسة - المؤمنون بشقّيهم العلماني والديني.

أصبحت هذه الوضعية كابوسًا اجتماعيًا وسياسيًا؛ إذ تدعّمت سلطة الكنيسة من خلال محاكم التفتيش التي انتصبت في كلّ مكان وأصبح الإنسان مهددًا بالاتهام في دينه في أيّ لحظة. ولعلّ من أبرز مظاهر ذلك التخوّف من الكنيسة هو ما



يقوم به رجالاتها ضد التيارات المناوئة لسلطة الكنيسة أو على الأقل المعارضة لفهمها للدين؛ مثل حركة الكتاريين les Cathares والفوديين les Vaudois وغيرهما ممّا تطلق عليه الكنيسة الهرطقات les hérésies. فقد اشتهرت عن أحد رجال الدين وهو المشرف على دير سيتو القولة المشهورة التي صرّح بها أثناء محاصرة مدينة بايزياي Béziers في جنوب فرنسا سنة 1209 "اقتلوهم جميعًا فإنّ الرب سيعرف مؤمنيه" Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens. ولعلّ الضغط الذي مارسته الكنيسة هو الذي سيؤدي إلى حركة إصلاح جديدة لا تهدف هذه المرة إلى تمكين الكنيسة من النفوذ الزائد وإنما تهدف إلى تقليص نفوذها أو حتى التخلّص منه. ولكن، لم يكن ممكنًا أن يحدث ذلك خارج المنظومة الدينية نفسها لأنّ المجتمعات المتدينة لا يمكنها أن تقبل شيئًا من خارج المنظومة الدينية. لذلك قاد الإصلاح الجديد في فترة النهضة رجالٌ من رجال الدين: مثل مارتان لوثر (1483-1546) الذي وقف في وجه البابوية وعدّ الإنجيل المصدر الوحيد للتشريع، وكان يقول إنّ الرحمة تأتي من الرب للأفراد بصورة اختيارية من دون توسّط الكنيسة. وهي من المسائل التي تقوّض سلطة الكنيسة وتقلّص مجالات نفوذها وتحرمها من موقع الوسيط بين الإنسان وربّه. لذا فالإصلاح من داخل المؤسسة الدينية وليس من خارجها؛ إذ ساهمت أفكار لوثر في نشر فكرٍ مخالف لما هو سائد في المجتمع الغربي ولكنّه فكر ديني يسعى إلى فكّ قبضة الكنيسة التقليدية عن المجتمع. وممّا لا شك فيه أنّ لوثر لم يكن علمانيًا وإنما ساهم في فتح الطريق أمام فكرة فصل الدين عن الدولة. لقد انتشرت أفكار عديدة ضمن تيار الأنسنة أو الإنسانوية التي يسمّيها الباحث الأنسنية. فقد بدأ منذ القرن الثالث عشر يبرز بعض الأفكار من داخل الكنيسة يرى أنّ الله خلق الكون من أجل الإنسان وأنّ الإنسان هو محور الكون. وهذه الأفكار أو "النزعة الأنسنية هي التي أدّت بالفنانين إلى تمجيد الإنسان... هي نزعة لم تتوقف عند هذا الحدّ بل اخترقت الكنيسة ذاتها حيث أصبحت تزيّن المعالم الدينية بلوحات يبدو فيها الإنسان مرسومًا في تجليات مختلفة" (ج2، مج1، ص 193). وربما يؤدي هذا التصور الجديد للإنسان إلى اعتبارات عديدة منها أنّ الإنسان هو محور الكون، وهو في صورة الله، إلى غير ذلك. وهي من المسائل التي تساهم في الحدّ من سطوة الكنيسة، وتؤسس لمجتمعٍ مختلف عن مجتمع العصر الوسيط، مجتمع يكون فيه "ما لله لله وما لقيصر لقيصر". تلك هي روح العلمانية.

خلاصة

لعلّ كتاب عزمي بشارة يجيب عن عدد من الأسئلة التي تتعلق بالعلاقة بين الدين والعلمانية انطلاقًا من التجربة المسيحية. وليس من باب المبالغة لو قلنا إنّ هذا الكتاب يسدّ ثغرةً كبيرةً في الفكر العربي المعاصر المنفتح على الحضارات الأخرى؛ فقد أوضح المؤلف جملة التطورات التي عرفها الفكر الديني المسيحي الغربي وارتباط الديني بالدنيوي، وانتهى بالقول إنّ العلمنة لا تقصي الدين أصلًا.

المراجع

العربية

- جعيط، هشام. "التاريخ الإسلامي: بين النظرة الاستشراقية والنظرة من الداخل". **أسطور**. العدد 3 (كانون الثاني/ يناير 2016).
- المنصوري، محمد الطاهر. **الحياة الدينية في بيزنطة من الانبعاث إلى القطيعة مع روما**. تونس - صفاقس: دار أمل، 2003.

الأجنبية

- Kazhdan, Alexander P. *Oxford Dictionary of Byzantium.* New York - Oxford: Oxford university Press, 1991.

بيار بورديو

عن الدولة

دروس في الكوليج دو فرانس (1989-1992)





أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ضمن سلسلة ترجمان، ترجمة نصير مروة لكتاب بيار بورديو عن الدولة – دروس في الكوليج دو فرانس (1989-1992) الذي جمع فيه باتريك شامباين، وريمي لونوار، وفرانك بوبو، وماري كريستين ريفيير، دروس بورديو في الكوليج دو فرانس، وأصدروها بالفرنسية في كتاب *Sur l'État: Cours au Collège de France (1989-1992)*.

لكـن عن أي دولة يعظ بورديو في دروسـه هذه؟ إنهـا الدولة الغربية التي باتت تتخذ صفـة الكونية، أو صفة الكلي الجامع بالعنـف. فالدولة في عينيه احتكار للعنف المادي والرمزي أو الاعتباري، والمحتكِر هنا هو مَلِكٌ أو سـلالة ملكية أو طبقة.



حكمات خضر العبد الرحمن | *Hikmat Alabdulrahman

مراجعة كتاب

البعثات التعليمية في اليابان والمغرب من أربعينيات القرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين تباين المقدمات واختلاف النتائج

A review of *Educational Missions Overseas from Japan and Morocco (1840s-1940s): Varying inputs and Contrasting Results*

المؤلف: يحيى بولحية.

عنوان الكتاب: البعثات التعليمية في اليابان والمغرب من أربعينيات القرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين تباين المقدمات واختلاف النتائج.

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2016.

عدد الصفحات: 847 صفحة.

* أستاذ مُساعد في قسم التاريخ، بجامعة دمشق، مُتخصص في تاريخ الشرق الأقصى الحديث، ومهتم بالعلاقات العربية – الآسيوية.
An Assistant Professor of History at Damascus University. His specialisms cover the Modern History of the Far East and Arab-Asian relations, Syria.

مقدمة

حفل التاريخ المقارن بدراسات كثيرة تناولت مقارنات بين نماذج تاريخية وحضارية مختلفة، وكانت اليابان من أهم وأكثر النماذج التي تم اعتمادها مثالًا للمقارنة مع دول أخرى. فقد مثّلت اليابان أنموذجًا يحتذى لدى الكثير من الدول والشعوب الغربية والآسيوية على حد سواء في تجربة التنمية والتحديث الذي حققته وجعلت منها دولة على قائمة الدول المتطورة. من هذا المنطلق، بدأت اليابان تظهر في الكثير من الدراسات العربية على وجه الخصوص موضوعًا للمقارنة، على الرغم من الاختلاف الكبير والجوهري في الجغرافية والتاريخ والمجتمع. إلّا أنّ العذر الذي كان يُساق في تبرير أي من المقارنات المُنجزة هو محاولة الاستفادة من التجربة اليابانية، واختبار مدى إمكانية تطبيقها كليًا أو جزئيًا في البلاد العربية. ويمكن القول، إن السنوات الأخيرة من القرن الماضي والعقد الأول من القرن الحالي حملت أغلب تلك الدراسات المقارنة بين اليابان والبلاد العربية[1]. ولعل أبرز من تصدى لهذا النوع من الدراسات الباحث والأكاديمي اللبناني أستاذ التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية مسعود ضاهر[2]. إلّا أنّ جذور المقارنة بين اليابان والعرب تعود إلى قبل ذلك بسنوات قليلة أي إلى عام 1991، وهو العام الذي نشر فيه المؤرخ العالمي شارل عيساوي مقالًا بعنوان "لماذا اليابان؟" ضمن كتاب **تأملات في التاريخ العربي**. وهي الفكرة التي تم طرحها بأساليب أخرى مختلفة: لماذا تأخر العرب وتقدم اليابانيون؟ لماذا اليابانيون وليس العرب؟ لماذا نجحت اليابان بينما فشل العرب؟ ويمكن أن نعدّ هذا المقال فاتحة ومحفزًا للدراسات الأكاديمية والعلمية التي ظهرت خلال السنوات التالية. والكتاب الذي بين أيدينا هو جزء من هذه الأبحاث التي تناولت موضوع المقارنة، ولكن هذه المرة من بلاد المغرب العربي، إذ لم يُقدِم باحثوه على إنجاز مثل هذه الدراسات.

أولًا: الكتاب ومحاوره الأساسية

تصنيف الكتاب وأصله

يُصنف الكتاب موضوع المناقشة[3] ضمن فئة كتب التاريخ الحديث والتاريخ المقارن. والكتاب في أصله أطروحة للحصول على درجة الدكتوراه في التاريخ بعنوان "البعثات التعليمية المغربية (1844-1912) والبعثات التعليمية اليابانية (1853-1945) دراسة مقارنة"، دافع عنها الباحث يحيى بولحية في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الأول في وجدة المغربية في أيار/ مايو 2010، حصل بموجبها الباحث على مرتبة مشرف جدًا مع توصية بطباعة الأطروحة. وقد قام المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بطباعة الكتاب ونشره في نيسان/ أبريل 2016.

محاور الكتاب الأساسية

تضمن الكتاب الذي يقع في 847 صفحة من القطع المتوسط، ستة فصول وزعت بالتساوي على قسمين أساسيين كبيرين، إضافة إلى ملاحق تضمنت قائمة بالأشكال والجداول والصور والخرائط (تجاوزت الخمسين ملحقًا) أغنت المادة العلمية وحملت إضافات

1 نقصد هنا الدراسات على المستوى النوعي والكمي معًا، أي الكتب وليس المقالات.

2 الكتاب الأساسي في هذا المجال هو: **النهضة العربية والنهضة اليابانية (تشابه المقدمات واختلاف النتائج)**، سلسلة عالم المعرفة 252 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999). تبعها مؤلفان على النهج نفسه، وإن حملا منهجية مقارنة أقل، وهما: **النهضة اليابانية المعاصرة: الدروس المُستفادة عربيًا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002). وكتاب **اليابان بعيون عربية، 1904-2004** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

3 يحيى بولحية، **البعثات التعليمية في اليابان والمغرب من أربعينيات القرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين تباين المقدمات واختلاف النتائج** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).



قيمة ومهمة. وقد كان القسم الأول من الكتاب بعنوان "الإطار العام للبعثات التعليمية المغربية (1912-1944) والبعثات التعليمية اليابانية (1945-1953)" تناول الباحث في الفصل الأول الأوضاع التي عاشها المغرب في فترة ما قبل الحماية الفرنسية. إضافة إلى ذلك، حاول الكاتب شرح الحالة المغربية بين الضغط الخارجي ومدى تجاوب الداخل لهذا الضغط، مُستعرضًا كذلك الخصوصية التعليمية المغربية ودور المدرسة المغربية في تهيئة الداخل للنهضة والتحديث من جهة، وتمكين المجتمع المغربي وتعزيز مقاومته للضغوط الخارجية من جهة أخرى. أمّا الفصل الثاني من القسم الأول فتناول الجناح الآخر من موضوع المقارنة؛ اليابان. وقد تناول الباحث، كما في الفصل الأول، أوضاع اليابان الداخلية وهي عهد أسرة التوكوغاوا، وهي فترة التراكم التاريخي والاجتماعي في المجتمع الفيودالي الياباني. وما فعله الباحث فيما يتعلق بوضع المغرب، كرره في موضوع اليابان، إذ تناول مدى التجاوب الذي أظهره المجتمع الياباني للضغوطات الخارجية التي مثلتها حملة بيري الأميركية[4]. فالمجتمع الياباني أنتج، لتحدي تلك الضغوطات ومقاومتها، أسطورة الميكادو أو الميجي[5] أو الإمبراطور المقدس الذي كوّن بدوره ثقافة الجماعة[6] والتضحية. وأبرَزَ الكتاب دور المدرسة والسياسة التعليمية اليابانيتين وقدرتهما المرنة والفعالة في التجاوب للضغوط، إضافة إلى مساهمتهما في تحديث اليابان وتحقيق نهضتها. وختم الباحث هذا الفصل بالحديث عن دور التحديث والنهضة في اليابان في إنتاج فكر استعماري أدى إلى نشوء سياسة استعمارية وعقلية توسعية على حساب جيرانها أو ما يمكن أن يُطلق عليه العسكرتاريا في خدمة الإمبريالية. أمّا في الفصل الثالث، والذي كان محاولة للمقارنة بين معلومات الفصلين الأول والثاني وتفسيرًا لنجاح البعثات التعليمية اليابانية وفشلها في المغرب، فقد قارن الباحث بين علاقة المجتمع والسلطة في كل من اليابان والمغرب من خلال مجموعة من الحقائق التي ساهمت في فشل عملية التحديث في بلد ونجاحها في البلد الآخر؛ أسطورة الإمبراطور الذي مثل السلطة المقدسة ووحدة المجتمع في اليابان، وعدم نجاح السلطة في المغرب في تحقيق مثل هذه الحقيقة والفشل الذي آلت إليه، الولاء والوحدة في اليابان والحماية في المغرب، والذهنية اليابانية التي كانت تنزع دائمًا نحو العمل الجماعي الذي احتضن الفردية وشكّل في الوقت نفسه الإطار الفعال للتحولات التي شهدها عصر الميجي. فقيمة الفرد ونفوذه ثانويان بالنسبة إلى قيمة الجماعة. ويقول باتريك سميث في وصف ذلك، إنّ اليابان مجتمع جمعي لم يعرف فكرة الفردية إلّا منذ أجيال قليلة، ولا فردية بالنسبة إلى الغالبية العظمى من اليابانيين، ودور الفرد مرسوم في الناكاما التي تعني الجماعة[7]. أمّا في المغرب، فلم يطرأ أي تغيير على أنماط التفكير وعلى الأطر المؤسساتية التي تميزت بالرتابة. وختم الباحث الفصل الثالث بالحديث عن مقدمات التعليم في كل من المغرب واليابان والنتائج التي أدت إليها.

أمّا القسم الثاني من الكتاب "كرونولوجيا البعثات التعليمية المغربية واليابانية إلى أوروبا والولايات المتحدة الأميركية: قضايا وإشكالات"، فقد تضمن أيضًا ثلاثة فصول. تناول الفصل الرابع المقدمات والأصول والقضايا والإشكاليات التي رافقت البعثات التعليمية المغربية إلى الخارج؛ والمعايير والقواعد التي يتم من خلالها انتقاء تلك البعثات والدول التي يتم توجيه تلك البعثات إليها، وتمويل تلك البعثات ونفقاتها، ووضع تلك البعثات بعد عودتها إلى أرض المغرب وعملية اندماجها التي مثلت إشكالية تستحق أن يتم

---

4 حملة بيري من ضمن المحاولات الأوروبية والأميركية لفك عزلة اليابان. فكانت الحملة الأولى، كان وقتها ميلارد فلمور رئيسًا للولايات المتحدة الأميركية، في الثامن من تموز/ يوليو 1953 بسفنها الأربع إلى خليج إيدو. وقد سلم العقيد بيري رسالة إلى مندوب الشوغون تطالب من خلالها الولايات المتحدة اليابان بعقد معاهدة تجارية معها، على أن يعود في العام القادم للحصول على الرد. وعاد بيري في شباط/ فبراير 1854 بقوة قوامها سبع سفن؛ إذ تم التوقيع بين البلدين على معاهدة سلام وصداقة في الحادي والثلاثين من أيار/ مايو 1854 في مدينة كاناكوا وسميت بمعاهدة كاناكوا.

5 اسمه موتسو هيتو، تولى السلطة وعمره ست عشرة سنة، استعاد سلطته عام 1868.

6 حول الذات والجماعة والعلاقة بينهما وتطورهما التاريخي، يمكن العودة إلى: باتريك سميث، **اليابان، رؤية جديدة**، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة 268، الفصل الثاني (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2001).

7 المرجع نفسه، ص 60.

تسليط الضوء عليها. وفي الفصل الخامس "البعثات التعليمية اليابانية و"صناعة النخبة الإصلاحية". وقد بدأ الحديث عن البعثات التي أرسلتها المقاطعات الرئيسة في عملية الإصلاح والتحديث (ساتسوما وشوتشو وهيزن وتوسا)، والتي تميزت بقدرتها على إعادة تشكيل الفكر السياسي الياباني على أساس أنهم أصحاب السلطة الفعلية، مع أنّ سلطة الشوغون منحت للإمبراطور[8]. ويقدم الكتاب نماذج من المتعلمين اليابانيين في أوروبا الغربية (فرنسا وألمانيا وبريطانيا) والولايات المتحدة الأميركية، إضافة إلى الأسس والمعايير التي كانت تحكم وتتحكم في تلك البعثات. ولم تُفرق يابان نهاية عهد الباكوفو وبداية عهد الميجي بين أهمية البعثات التعليمية إلى الخارج وضرورة الاستعانة بالخبرات والخبراء الأجانب وفاعليتها. وتشير أعداد هؤلاء إلى الاهتمام الياباني بهم، فقد كانوا 19000 خبير بين عامي 1872 و1898. ولجلب هؤلاء قدمت اليابان لهم المرتّبات العالية التي تفوق ما كانوا يتقاضونه في بلادهم (ص 681-683). أمّا الفصل السادس فقد تعامل الباحث معه كما فعل مع الفصل الثالث، إذ عمل على تركيب معلومات الفصلين الرابع والخامس وتحليلها ليخرج منهما دراسة مقارنة أفضت إلى استخلاص النتائج التي تمكنت البعثات التعليمية في كل من اليابان والمغرب من تحقيقها. وقد جاء هذا الفصل ليظهر النتائج المختلفة والمتباينة التي تركتها البعثات التعليمية لكلا البلدين. وقد سلط هذا الفصل الضوء على النتائج المتباينة التي حملتها تلك البعثات من حيث شمولية التعليم الياباني الذي اعتمد على تحديث العسكر الذي كان هدفًا أساسيًا في النهضة اليابانية إلى تحقيق التنمية المتكاملة، والتعليم المغربي الذي مثّل العسكري منه أكبر هواجسه وفشله في الوقت نفسه. وتناول الباحث أيضًا مسألة الاندماج الذي تمتع به المبتعثون العائدون من الغرب إلى اليابان والتهميش الذي عاناه نظراؤهم المغاربة. ويختم الباحث كتابه بالحديث عن الميزة الأكثر إيجابية وفاعلية في عملية تحديث اليابان وهي ميل الياباني إلى العمل الجماعي الشامل النخبوي، وسلبية الفردية والانعزالية والقطيعة وعدم الاستمرارية التي تميزت بها البعثات التعليمية المغربية.

ثانيًا: مشروعية المقارنة بين نموذجين تحديثيين متباينين

بهدف إجراء أي مقارنة، فإنّ التاريخ المقارن يشترط أمرين أساسيين: الأمر الأول يتمثّل بضرورة وجود نوع من التماثل والتشابه بين الظواهر المدروسة، والثاني نوع من التباين والاختلاف بين المجتمعات. ويشير مارك بلوك إلى أنّ المحور الأساسي الذي يُعنى به التاريخ المقارن هو البحث بهدف إيجاد تفسير واضح من خلال اكتشاف نقاط الاختلاف والتشابه في المعطيات المتوافرة لدى مجموعات اجتماعية متباينة. فهذا المنهج في المقارنة يمكن أن يُطبق – دائمًا بحسب مارك بلوك - بين مجتمعات متباعدة تاريخيًا وجغرافيًا (الزمان والمكان)، الأمر الذي يفسر صعوبة إيجاد تفسير متماثل بوحدة الأصل أو حتى بالتأثير المتبادل، أو بين مجتمعات متجاورة مكانيًا وزمنيًا وهو ما يُسمى بالدراسات المتوازية.

وعند الحديث عن المقارنة النهضوية بين اليابان والعرب، يبرز لدينا تياران مختلفان: الأول، ويمثله الباحث المغربي محمد أعفيف الذي يقول بعدم إمكانية إجراء مقارنة بين النهضة اليابانية والعربية، بل ويعدّها ضربًا من الخيال ووهمًا أفضى إلى مقارنة ساذجة: "إننا لا نجد نعتًا آخر نصف فيه هذا الاطمئنان إلى المقارنة الممكنة (بل والأكيدة عند ثلة من مؤرخينا ومفكرينا العرب)[9] بين النهضة العربية والنهضة اليابانية سوى نعت المقارنة الساذجة، أو بالأحرى الوقوع في شرك المقارنة الساذجة التي تؤول، في جملة ما تؤول إليه، إلى ما وصفه مؤرخنا العربي الكبير ابن خلدون بالجهل بطبائع العمران"[10]. ولعل أبرز الحجج التي يسوقها هذا التيار أنّ النهضة في اليابان لم

8 كان لهذه المقاطعات دور أساسي في دعم سلطة الإمبراطور ميجي وتقليص سلطة الشوغون الأخير من أسرة التوكوغاوا 1868.

9 في إشارة غير مباشرة إلى المؤرخ مسعود ضاهر وكتابه الذي صدر قبل نحو عقد من صدور كتاب محمد أعفيف "أصول التحديث في اليابان".

10 محمد أعفيف، **أصول التحديث في اليابان 1568-1868** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 43.



تكن معجزة ولم تتحقق بفعل معجزة، ولا بسبب الحضارة الأوروبية، بل بفعل سيرورة تاريخية متكاملة ومتطورة وعميقة أنتجها المجتمع الياباني على مدى قرون. فالمجتمع الياباني كان يمتلك 40 في المئة من نسبة المتعلمين الذكور و10 في المئة من الإناث، ونسبة الأطفال في المدارس في مطلع القرن العشرين وصلت إلى حدود 97 في المئة، في الوقت الذي كانت فيه نسبة الأمية في مصر 93 في المئة في الفترة التاريخية نفسها. حتى أنّ شارل عيساوي ذهب في عام 1981 إلى حد القول بأنّ البلاد العربية لم تصل في وقتنا الحالي إلى ما كانت قد وصلت إليه اليابان في مستوى التطور الذي حققه التعليم الابتدائي منذ ثمانين عامًا[11].

بينما ينظر التيار الثاني إلى أنّ المقارنة ممكنة من حيث امتلاكها العوامل والمعطيات التي تُمكن من تحقيقها السؤال الذي تسعى للإجابة عنه. ولعل أبرز من مثّل هذا التيار مسعود ضاهر الذي أنتج كتابًا قارن فيه بين النهضتين اليابانية والعربية. وبرز حديثًا أيضًا الباحث المغربي بولحية صاحب الكتاب موضوع دراستنا، مع أنه قد طرح وجهتي النظر؛ الأولى تتبنى عدم إمكانية المقارنة والثانية أشارت إلى وجود ظروف تاريخية ومعطيات مجتمعية تساعد على إجراء مثل هذه المقارنة؛ فجاء الجزء الأخير من عنوان كتابه "تباين المقدمات واختلاف النتائج" بناء على ذلك.

وقد أدرك الباحث بولحية ذلك جيدًا إذ يُشير في أكثر من موطن إلى عدم إمكانية إجراء مقارنة بين النموذج الياباني في التطور والتنمية وأي نموذج آخر أوروبي أو آسيوي ومنه العربي. ففي حديثه عن النماذج الأوروبية المماثلة للياباني، يُشير الباحث إلى التشابه الظاهري في طبيعة العلاقات الإقطاعية، إلّا أنّ الحامل التاريخي (الاجتماعي والفكري والديني والأسطوري) على درجة كبيرة من عدم التجانس، الأمر الذي ينطبق حتى على الواقع المغربي. فاليابان في عصر التوكوغاوا تمكنت من الانصهار في بوتقة واحدة لتنتج إجماعًا ومجتمعًا داخليًا موحدًا ومتواصلًا أنتج ما يشبه الإجماع حول شرعية الإمبراطور وقدسيته، وهي القدسية الشرعية التي حافظت بدورها على تماسك المجتمع الياباني. واليابان تبنت الأساليب الغربية، لكنها حافظت على هويتها الخاصة، فقادة اليابان "تبنوا الأساليب التكنولوجية للغرب، بينما حافظوا على الهوية الاجتماعية والروحية والنفسية للماضي [...] أي الروح يابانية، الأشياء غربية"[12]. في المقابل، فإنّ التجربة المماثلة للسلطان سليمان جاءت بنتائج عكسية لتلك التي جاءت بها التوكوغاوا؛ فالجبهة الداخلية لم تتوحد، لا بل على العكس، إذ شهدت ألوانًا مختلفة، على حد تعبير المؤلف، من الصراع الداخلي السياسي والمذهبي والقبلي، فقد أفضى هذا الصراع إلى إطاحته من السلطة.

في الجانب الآخر، فإنّ إمكانية المقارنة اليابانية المغربية قابلة للتطبيق، إذا ما نظرنا إلى الظروف التاريخية التي شهدها الطرفان، ولا سيما فيما يتعلق بالإشكالية الأساسية التي تناولها كتاب يحيى بولحية، وهي البعثات التعليمية. فالمغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عمل، كما يابان الميجي ومصر محمد علي، على إرسال البعثات التعليمية إلى أوروبا للإفادة من التقدم العلمي والتكنولوجي فيها. فالمقدمات متشابهة، إلّا أنّ النتائج كانت متباينة، ذلك أنّ العائدين اليابانيين إلى وطنهم كانت لهم اليد الطولى في تكوين مجتمع ياباني جديد، بينما، في المغرب، فاليد الطولى كانت فقط لعناوين البعثات وليس لفاعليتهم، فقد عادوا من دون أن يكون لهم أي دور يُمارسونه في حياة مجتمعاتهم. ونقطة التشابه الأساسية الأخرى بين الإصلاح الياباني والعربي عامة والمغربي على وجه الخصوص تتمثّل بأنّ الإصلاح جاء من الأعلى، أي من قمة هرم السلطة. ومن أبرز نقاط التشابه الأخرى بين التحديث الياباني والعربي والعثماني أنّ الإصلاح جاء في الأساس لخدمة العسكر، إلّا أنّ ثمار التحديث والنهضة العسكرية ونتائجها لم تكن على المستوى نفسه بالنسبة إلى البلدين. فالصحيح أنّ التحديث فيهما قام على أساس تحديث العسكر بالدرجة الأولى والقطاعات الداعمة له وفرض الضرائب التي

11 المرجع نفسه، ص 44-45.

12 سميث، ص 79.

تساهم فيه، إلّا أنّ اليابان انطلقت من تحديث العسكر إلى تحديث الدولة على قاعدة "جيش غني وبلد قوي". واستطاعت اليابان بالفعل تحديث الجيش بهدف تحقيق الحماية من خطر الغزو الأجنبي المتوقع بسرعة كبيرة مكنتها من الانطلاق بالسرعة نفسها لتحديث قطاعات الإنتاج الأخرى غير العسكرية. ففي الوقت الذي تم فيه تزويد الجيش بأحدث التكنولوجيا الغربية، تم تزويد المصانع اليابانية أيضًا بتكنولوجيا غربية عالية مكنتها من زيادة الإنتاج والسيطرة على مصادر المواد الخام والبحث عن أسواق جديدة. فشعار تحديث العسكر أدّى "دورًا مزدوجًا، أي تحديث القوى العسكرية من جهة، وتحديث قاعدة الإنتاج من جهة أخرى"[13]. أمّا في بعض البلاد العربية كمصر والمغرب وكذلك الدولة العثمانية، فكانت المقدمات متشابهة مع اليابان إلّا أنّ النتائج كانت مختلفة؛ مصر محمد علي وإسماعيل على سبيل المثال أنفقت الأموال الضخمة وسخرت موارد البلد للجيش والأعمال العسكرية، في الوقت الذي لم تولِ قضايا التنمية إلّا القليل من النفقات[14].

وقد حرص الباحث على الابتعاد عمّا يعرف بالمقارنة التقليدية أو الميكانيكية التي تقضي بإفراد فصل خاص ومنفصل في البحث بالمقارنة (المقابلة) بعد أن يكون قد قدم لها تاريخيًا، كما هو حال العديد من الدراسات التي انطوت على مواضيع مقارنة. فظاهر العناوين يشير إلى وجود ذلك النوع من المقارنة، إلّا أنّ قراءة الكتاب تُظهر وجود وحضور واضح لمنهج المقارنة على امتداد صفحات الكتاب ومنذ وقت مبكر وفي مواضيع متعددة. فجاء الفصلان الثالث من القسم الأول والسادس من القسم الثاني بمنزلة تجميع وتأطير وتركيز للمعلومات المتعلقة بالبعثات التعليمية اليابانية والمغربية وهي المعلومات المتناثرة والمنتشرة على مساحة الكتاب.

وقد اتضح حرص الباحث على تناول الأوضاع الاجتماعية والسياسية والتعليمية والتربوية في كل من اليابان والمغرب كل على حدة، وذلك في فصلين مختلفين في محاولة منه لإيجاد مقاربة تاريخية بين أوضاع البلدين، بما يخدم الهدف الذي يسعى إليه، وهو إيجاد مقدمات تاريخية متشابهة أو مختلفة تفضي في النهاية إلى تلمس النتائج التي أفرزتها تلك الأوضاع. فهو بذلك يضع طبيعة النظام السياسي والتعليمي والإداري والثقافي والأسطوري في كلا البلدين وطبيعة التجاوب الداخلي للضغوط الخارجية موضع تساؤل. ولا يمكن هنا إغفال أنّ أغلب المعلومات التي تناولها الباحث في هذين الفصلين هي إعادة للتذكير (بأسلوب جديد وممتع) بكثير من المعلومات التي حملتها أغلب الكتب والدراسات التي تناولت مرحلة التوكوغاوا في اليابان ومرحلة ما قبل الحماية الفرنسية على المغرب العربية والأجنبية. ويبرز هنا الكتاب القيم الذي قدمه مركز دراسات الوحدة العربية (2010) للدكتور محمد أعفيف بعنوان **أصول التحديث في اليابان 1568-1868**، من دون أن نذكر الكتب الأجنبية الكثيرة والغنية التي عالجت تلك الفترة. وقد برزت براعة الباحث في الفصل الثالث من القسم الأول، من خلال قدرته على إخضاع أوضاع البلدين خلال قرن من الزمن موضع المقارنة والاستنتاج. وهي مقارنة للمقدمات التي كانت متباينة أشد التباين، وأدت بطبيعة الحال إلى اختلاف في النتائج التي فسرت "نجاح البعثات التعليمية اليابانية في صناعة التنمية إلى حدود عام 1945، وفشل مثيلتها المغربية في تحقيق ذلك" (ص 27).

ثالثًا: إشكالية الخارج والداخل

المقدمات: العامل الخارجي واحد والداخلي متنوع ومتباين

الصحيح أنّ العلاقة بين العاملين الخارجي والداخلي أكثر من متداخلة ومتشابكة، إلّا أنّ الأمر اللافت للاهتمام هو مدى الحرية التي تركها العامل الخارجي بنظيره الداخلي في عملية التطوير والتحديث. فالضغط الأميركي لم يمنع التعليم ولا التصنيع ولا دخول

13 ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية**، ص 293.

14 المرجع نفسه، ص 292-293.



الرساميل الضخمة إلى اليابان في الوقت الذي استغلت فيه اليابان هذه الحرية أحسن استغلال ووظفتها أفضل توظيف. أمّا في المغرب فالسؤال هو إلى أي حد كان المغرب يتمتع بهذه الحرية؟ وهل سمحت الحماية الفرنسية للمغاربة بفتح المدارس وحرية التعليم والتطوير والتصنيع؟ فاليابان لم تُشهر سيفها إلّا بعد أن مكنت نفسها في الداخل سواء ضد جيرانها الآسيويين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أو ضد الأميركي المتشاطئ معها على المحيط الهادي في الحرب العالمية الثانية، وهو ما لم يتسن للمغرب امتلاكه. فعلى الرغم من أنّ الاحتلال عادة ما يُنظر إليه على أنه عامل سلبي، فإنّ الوضع في اليابان حمل بعض الاختلاف؛ فالتعاون الياباني الأميركي كان وثيقًا وأكثر من راسخ، واتفاقيات التعاون العسكري بين الولايات المتحدة واليابان وفرت للثنائية الحماية التي سمحت لها بتخفيض نفقات الدفاع والتسليح إلى أقصى حدودها من جهة، ومكنت القائمين على النهضة اليابانية من الالتفات بصفة تكاد تكون كاملة نحو تكوين اقتصاد قوي وقادر على المنافسة ليس في الأسواق الإقليمية بل والعالمية وتطويره من جهة أخرى. وهو الأمر الذي عكسته مقولة العسكرتارية في خدمة التطوير. ومما لا شك فيه أنّ التوجهات الأميركية كان لها دور حاسم في تطوير النظامين الاقتصادي والسياسي لليابان. وعلى الجانب الآخر، هل توافرت للمغرب في الفترة التاريخية عينها المعطيات والمقدمات نفسها لتحقق ما حققته اليابان؟

وعلى الرغم من أنّ تجربة التحديث الأولى (إصلاحات الميجي) قد انتهت إلى الاحتلال الأميركي لليابان، فإنها أدت إلى إدخال تغيرات بنيوية، ومثلت في الوقت نفسه ركائز الاقتصاد الياباني الحديث[15]. فالمبتعثون المغاربة لم يكونوا أقل ذكاءً ونبوغًا ولا رغبة من أمثالهم اليابانيين، إلّا أنّ المشكلة كانت تكمن في الدور الذي مُنح لهم. فدورهم كان هامشيًا مقارنة بأدوار أخرى مارستها جهات أخرى متنفذة وأكثر سلطة، وهي الأدوار التي مثلتها الدوائر المخزنية والاختراقات الغربية التي أخذت تزداد أكثر فأكثر في الشأن المغربي. وإذا ما تم النظر إلى هذه الجزئية فإنها تتشابه في اليابان والمغرب، إلّا أنّ الاختلاف هو في القسم الثاني من تلك الحقيقة؛ وجود سلطة عليا في بلاد الساموراي متفهمة تعتمد على نخبة من المستشارين الأكفاء.

والخلاف الآخر المتعلق بمقدمات النهضة بين اليابان والمغرب هو القيمة التي منحها الشعب الياباني لبلده وإمبراطوره، وتجلت في حقيقة إنكار الذات من أجل اليابان الجماعية. في المقابل، وضمن هذا الإطار، نجد الباحث يضع اللوم على المقدمات التي أطرت البعثات التعليمية المغربية، إذ يحاول أن يبيّن أنّ النتيجة يمكن أن تكون واحدة فيما لو تم افتراضًا تبديل الواقع، فهو يقول لو تم بالفعل "وضع نوابغ الطلبة اليابانيين ضمن منظومة الدولة والمجتمع المغربيين في الفترة بين عامي 1844 و1912 وإلحاق نوابغ الطلبة المغاربة بمؤسسات اليابان السياسية والإدارية لكانت النتائج واحدة" (ص 303).

في اختلاف مقدمات النهضة، يستحضر الكاتب أداء السلطة ودورها في كلا البلدين. فالأسطورة أعطت، بل وأضفت الشرعية المقدسة على النظام السياسي لعهد الميجي، من حيث أنه الوحيد الذي يجمع الشعب حوله، وهو في الوقت نفسه الوحيد القادر على الحفاظ على سيادة اليابان وقدسية أراضيها. بمعنى آخر، كان لقدسية الإمبراطور تأثير عميق في عملية تطور المجتمع الياباني، بينما كان الأمر على عكس ذلك في المغرب، فقد عمل السلطان وحاشيته على استغلال المعطيات الثقافية والدينية للحصول على مشروعية الاستمرار في السلطة والنفوذ، الأمر الذي أدى إلى حدوث قطيعة بين نخبة المجتمع الذي مثلته المؤسسة الإدارية والمجتمع نفسه. وهذا ربما قاد إلى الحقيقة التاريخية القاسية، وهي أنه لم يكن يوجد في اليابان من وقف إلى جانب التدخل الأجنبي أو طلبه ضد وطنه أو شعبه أو إمبراطوره، إذ كان الشعار السائد دائمًا مجدوا الإمبراطور وأطردوا البرابرة، بعكس ما كان يحدث في المغرب فيما يتعلق بالحماية وعلاقتها به.

وشغل التعليم أولوية في مشروع الإصلاحات التي أقدم عليها زعماء الميجي وقادتها. فقد ركزت الدراسات والأبحاث التي تناولت هذه الإصلاحات على حقيقة العلاقة المتبادلة بين دور زعماء الميجي في الاهتمام بتطوير الحركة التعليمية ودور هذه الحرية في تحقيق

15 ضاهر، **النهضة اليابانية المعاصرة**، ص 203.

النهضة. فالعامل الأساس وراء نجاح تلك الإصلاحات وتحقيق النهضة تمثّل بالاهتمام الكبير الذي أولاه قادة اليابان للتعليم، في الوقت الذي أجمعت فيه الدراسات التي تناولت النظام التعليمي الياباني على أنّ الفضل في تطوير الحركة التعليمية يعود بالدرجة الأولى إلى فترة حكم التوكوغاوا التي وضعت الأسس والبنية التحتية التي استغلتها نهضة الميجي التعليمية. ضمن هذا السياق، ركز الباحث على أهمية الدور الفاعل الذي اضطلعت به المدارس في إنجاح تجربة اليابان النهضوية وفشلها في المغرب. فتجربة المغرب التعليمية لم تساهم في الترابط الثقافي والمجتمعي، وذلك بسبب التركيز على ترسيخ الوجود الثقافي الغربي على حساب دور المؤسسات التعليمية الوطنية الذي كان يتلاشى إلى درجة فقدانه تأثيره وفاعليته. فالمحاولات التعليمية المغربية ظهرت عاجزة وتفتقر إلى العمق أو السند المجتمعي الحقيقي أو إلى الإرث الثقافي والحضاري، إضافة إلى غياب الرؤية السياسية الواضحة والمؤطرة. بينما نجد أنّ اليابان قد عمل على مراجعة السياسة التعليمية بما يتلاءم مع الرؤية الجديدة للتحديث الذي يُنشده المجتمع. وهنا يمكن الحديث عن "مدرسة وطنية فاعلة ومتفاعلة مع الأصيل والدخيل من الثقافة والعلوم" (ص 351)

ويتفق ما خلص إليه الباحث مع ما حملته بعض الدراسات الرصينة التي تناولت تجربة النهضة اليابانية الناجحة من أنّها قد وجدت بذورها في الفترة التاريخية السابقة لفترة الميجي، وهي الفترة التي اختلفت فيها ظروف العرب عن ظروف اليابان. فنهضة الميجي ليست منفصلة حضاريًا عن المرحلة السابقة (مرحلة التوكوغاوا) بل هي استمرار لها. فإصلاحات الميجي استندت إلى خلفية تاريخية وثقافية وحضارية وسياسية عميقة دعت إلى الإصلاح والتغيير، والتي تُمثّل أهم الصفات وأبرزها التي تميزت بها اليابان ليس عن التجارب العربية فحسب، وإنما عن الدول الشرقية على وجه العموم أيضًا[16].

النتائج: مختلفة ومتباينة ومتعارضة

تمحورت الإشكالية الرئيسة التي طرحها الباحث حول دور البعثات التعليمية التي أوفدها كل من اليابان والمغرب إلى الدول المتقدمة وأهميتها في تحقيق النهضة الشاملة، بناء على أنها شرط ومطلب أساسي لنهوض أي أمّة. وقد عالج الباحث هذه الإشكالية من خلال المقارنة بين مجتمعين مختلفين ومتباينين تاريخيًا وجغرافيًا. أمّا الإشكالية الثانية، والتي هي استكمال للأولى ولا تنفصل عنها، فهي لماذا نجحت تلك البعثات في قيادة اليابان التي تعرضت لتحديات خارجية وفشلت في المغرب الذي تعرض بدوره لتحديات ومخاطر خارجية مشابهة لتلك التي واجهتها اليابان؟ وقد اعتمد الباحث في سبيل ذلك منهجًا استقصائيًا تتبع من خلاله الحوادث التاريخية والمجتمعية التي شهدها كل من المغرب واليابان على مدى نحو 250 عامًا، طارحًا الفكر والثقافة والدين والأسطورة وتطور هذه المعطيات ومدى تأثيرها في الذهنية الفردية والجمعية لمجتمعات اليابان والمغرب على بساط البحث والدراسة والمناقشة، والتي انتجت بدورها القاعدة المنطقية والخلفية الحقيقية لنجاح عملية التحديث والنهوض أو فشلها.

اضطلعت السياسة التعليمية ومنها تلك المتعلقة بالبعثات التعليمية بدور مؤثّر وفعال، ليس في تطوير المجتمع الياباني تقنيًا فحسب، بل كانت لها نتائج مؤثرة في المستوى الاجتماعي أيضًا. فالبعثات التعليمية مثّلت، بصفة عامة، القاطرة الشابة التي قادت عملية التحديث. فساموراي التوكوغاوا كانوا في انتظار عودة المبتعثين من الخارج ليسلموهم المراكز القيادية على المستوى التعليمي والإداري، بغض النظر عن أصولهم الاجتماعية. وتلاقى ذلك مع سياسة الدولة اليابانية في العمل على إزالة الفوارق الطبقية بين أفراد المجتمع الياباني، وإعطاء الفرصة للكفاءات الفردية المجردة تمامًا من الموروث العائلي أو السياسي. وقد لخص مسعود ضاهر ذلك بالقول: "بقدر ما كانت

16 للمزيد حول هذه الحقيقة، يمكن مراجعة: سليمان بونعمان، **التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي** (الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)؛ ظاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية**؛ أعفيف.



الإصلاحات الاجتماعية تتعزز على أرض الواقع، كانت العائلية تنحسر تدريجيًا ليصبح الدخول إلى الجامعات والوظائف العليا وفقًا على الكفاية الشخصية وليس على الموروث العائلي"[17]، أو على حد تعبير فيليب دور مجتمع الجدارة مقابل المجتمع الوراثي[18].

أبرز قضايا الاختلاف بين البعثات التعليمية المغربية ومثيلاتها اليابانية تبرز في الطرف المسؤول عنها. ففي المغرب كانت جهة وحيدة مسؤولة عنها من حيث أهداف المشروع وتمويله والاختصاصات والنتائج، أمّا في اليابان فقد كانت عدة جهات أو دوائر هي المسؤولة عن تنظيم نتائج البعثات واستثمارها. وفي اليابان تولّت بعثة أيواكارا (إضافة إلى الحكومة التي مثلت الإطار الأساسي لهذه البعثات) الإشراف على الشؤون العلمية اعتمادًا على الخبرة التي امتلكوها خلال اتصالهم بالغرب في نهاية عهد الباكوفو، والتي كان لها إسهام كبير في مسيرة التحديث اليابانية، بدور في انتقاء أفراد البعثات اليابانية. وقد أدركت اليابان أهمية التمويل في عملية التحديث وإرسال بعثات واستقدام خبراء أجانب. وقد كان للتكتلات الاقتصادية اليابانية التي سمحت الحكومة بتأسيسها دور في إرسال وفودها التعليمية الخاصة والمستقلة عن الحكومة إلى الولايات المتحدة الأميركية. وفي هذا الصدد، يمكن القول إنّ اليابان تمكنت بفضل الإمكانيات المالية التي امتلكتها من تمويل دراسة آلاف المتعلمين اليابانيين في أوروبا والولايات المتحدة، وتوفير التعليم في المؤسسات التعليمية والتربوية الداخلية. وقد استعانت من أجل ذلك بخبراء أجانب من تخصصات عديدة (ص 680).

ولأنّ اليابان كانت قد تخلصت من الرمز السياسي الوحيد والسيد العسكري المهيمن وما ارتبط به من مكونات اقتصادية واجتماعية، فقد مارست البعثات التعليمية بعد عودتها الدور المتوقع منها. أمّا في المغرب فقد كان الوضع معكوسًا؛ فالبلاد خاضعة لسلطة المخزن الحسني الذي كرس البعثات التعليمية سببًا لبقائه واستمراريته. ولأنّ المغرب كان يخضع لتنافس استعماري، فسياسته التعليمية لم تتمكن من التخلص من هذا التأثير؛ فاليابان اتبعت النموذج البروسي مثالًا تحديثيًا خارجيًا. فهذا الخيار كان متحررًا من أي ضغوط خارجية، ولا يخضع لأي حسابات إقليمية أو دولية، على عكس ما كان يحصل مع البعثات التعليمية المغربية. وقد قادت هذه الحقيقة إلى أنّ عملية إشراك الخبراء الأجانب أو الاستعانة بهم في عملية إيفاد البعثات التعليمية المغربية كانت تتم على خلفية سياسية تهدف إلى استغلال الصراع بين الدول الإمبريالية.

كانت شروط اختيار أفراد البعثات التعليمية في المغرب تقع على أبناء المؤسسة العسكرية المخزنية، ومن صغار السن والنجباء وأصحاب الذكاء والذين يملكون الاستعداد للتعليم والطاعة، الأمر الذي يُظهر تفرد المخزن بانتقاء المبتعثين بل والهيمنة على عملية الإصلاح والتحديث برمتها. ويضاف إلى هذا الأمر عدم امتلاك رؤية واضحة وثابتة في الانتقاء، ما أدى إلى وجود عوائق بين منظومة التعليم المتأخرة أساسًا والهدف من الإصلاح والانفتاح على الآخر المتطور. أمّا في اليابان، فبعد أن كان يقع اختيار البعثات التعليمية اليابانية على من ينتمي إلى طبقة الساموراي العسكرية الحاكمة، عمل الميجي على انتهاج سياسة جديدة في انتقاء أفراد البعثات التعليمية، وذلك على أساس الكفاءة ومستوى التعليم الأمر الذي ساهم في تعميم التعليم وانتشاره على أوسع نطاق، ذلك أنّ تقليد المناصب كان يعتمد أساسًا على الشهادة الجامعية من الخارج. فكانت النتيجة تتمثل بانخراط البعثات التعليمية اليابانية العائدة واندماجها الكامل في إدارة شؤون البلاد وتزويدها بعوامل التقدم والتطور، بينما اختفى نظراؤهم المغاربة ولم يظهر لهم أي دور يتلاءم مع الأمل المعقود عليهم، ولا مع الأموال والنفقات الباهظة التي أنفقت عليهم.

وكان للموقع الجغرافي دور مهم في سرعة إنجاز عمليات التحديث والنهضة. فموقع البلاد العربية الإستراتيجي حساس بالنسبة إلى الدول الاستعمارية الطامعة، بينما نجد أنّ بلاد النيبون[19] تقع في طرف العالم، ومن ثمّ فهي في طرف اهتمامات الدول الإمبريالية وأطماعها.

17 ضاهر، **النهضة اليابانية المعاصرة**، ص 76.

18 Roland Philip Dore, *Education in Tokugawa Japan* (Ann Arbor, Mich.: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1992), p. 193.

19 أو نيهون. ونيبون كلمة مكونة من قسمين. الأول (ني) أي الشمس، والقسم الثاني (هون) أي المنبع أو الأصل. وكلمة نيبون تعني مصدر الشمس أو مشرق الشمس.

رابعًا: منهجية البحث ومصادره

منهجية الكتاب

مما لا شك فيه أنّ منهجية أي كتاب أو بحث تعتمد بالدرجة الأولى على وجود فرضيات أو مقولات حول جوانب معيّنة يقتضي الأمر سبرها ودراستها. والكتاب الذي بين أيدينا اعتمد أساسًا على منهجية وجود مقولات تؤكد، بما لا يدع مجالًا للشك، وجود عوامل تشابه واختلاف تجمع بين دور البعثات التعليمية في صيرورة النهضتين العربية واليابانية. ولا بد عند دراسة ظاهرة تاريخية متعددة الجوانب كثيرة الإشكاليات من اتباع منهج ملائم، يعتمد تعددية منهجية تبدأ بمنهج العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولا تتوقف عند منهج تقصي التطور الحضاري والثقافي. ولعل المنهج الأبرز الذي اتبعه الباحث هو منهج تتبع الدراسات والمقولات النظرية التي أطلقها كتّاب وباحثون تناولوا تلك الظاهرة سواء أولئك اليابانيون أو المغاربة. أضف إلى ذلك أنّ دراسة ظاهرة تاريخية أو حضارية تمتد على مسافة زمنية طويلة كتلك التي تناولها الباحث تستلزم اتباع المنهج الاستقرائي التاريخي، علاوة على اتباع منهج وصف وتفحص واستقراء للوثائق والنصوص التاريخية الأصلية التي ظهرت بلغات مختلفة، للوقوف على الذهنية الحقيقية التي كانت وراء الخطاب النهضوي لكلا البلدين (ص 28).

مصادر الكتاب

أشار الباحث إلى عدم وجود دراسة عربية تناولت بالتفصيل موضوع البعثات التعليمية اليابانية، مع وجود عدد قليل من الدراسات الفرنسية. في المقابل، لا يمكن إغفال الدراسة الرائعة التي قدمها محمد أعفيف في الفصل العاشر (ص 399-430) بعنوان "التعليم والدراسات الغربية" جزءًا من البحث الذي قدمه حول أصول النهضة اليابانية، ولا سيما في عصر التوكوغاوا. وقد كان اعتماد الكتاب الذي بين أيدينا أساسًا على الكتابات اليابانية التي تُرجمت إلى الإنكليزية، إضافة إلى الكتابات الإنكليزية نفسها والألمانية والدراسات اليابانية التي تمت ترجمتها إلى اللغة العربية.

أمّا فيما يتعلق بالمصادر التي اعتمدها كتاب بولحية، فقد تنوعت بين المصادر المغربية التي تطرقت إلى موضوع البعثات التعليمية، والتي تتوافر في دورية الوثائق وخزانة تطوان العامة ومديرية الوثائق الملكية والخزانة الحسنية. وقد نوه الباحث إلى أنّ هذه المصادر والمصنفات مثّلت الأساس الذي اعتمدت عليه المؤلفات والدراسات والأبحاث الحديثة التي ظهرت لاحقًا. ولا نعرف السبب في عدم اعتماد الباحث على أهم الدراسات الإنكليزية التي تناولت موضوع التعليم في عصر التوكوغاوا، وهي الدراسة التي أعدها رولاند فيليب دور، بل وتجاهلها ولم يأتِ على ذكرها. فأهمية دراسة فيليب دور تنبع من اعتمادها أساسًا على المصادر والوثائق اليابانية وعلى كتابات اليابانيين أنفسهم حول الموضوع نفسه، الأمر الذي جعل منها الدراسة المرجعية الأكثر أهمية وموثوقية عند الباحثين والمهتمين بالحركة التعليمية اليابانية في عهد التوكوغاوا[20].

20 تناول فيليب دور الحركة التعليمية في عصر التوكوغاوا في تسعة فصول. تضمن الفصل الأول دراسة استقصائية للمنح الدراسية والتعليم في عصر التوكوغاوا. وعالج الفصل الثاني أهداف تعليم الساموراي والتعليم الأخلاقي والمهني وتعليم المرأة. بينما تحدث الفصل الثالث عن المدارس الإقطاعية (مدرسة يونيزاوا Yonezawa مثالًا)؛ التنوع والتنظيم والاحتفالات والتدريب العسكري والكتب والمكتبات والمنح الدراسية والعاملين فيها إضافة إلى مسألة تراجع العلمانية. وعالج الفصل الرابع المنهج التقليدي في التعليم من خلال التركيز على الدراسات الصينية والعلوم والتدريب العسكري. وتلاه الفصل الخامس الذي تناول التجديد الياباني في مجال التعليم من خلال الاعتماد على التعليم الغربي مُركزًا خاصة على الطب والتعليم العسكري. وتناول الفصل السادس مهارة المدارس وتدريبها ونظامها. أمّا الفصل السابع فتناول العوام والأسياد، بينما عالج الفصل الثامن مدارس تيراكوياTerakoya؛ محتواها ومدرسوها، إضافة إلى المؤسسات التعليمية الأخرى الموجودة في اليابان في فترة الدراسة التي تناولها الكتاب. أمّا الفصل التاسع والأخير فتناول الإرث التعليمي الياباني من خلال التركيز على محو الأمية والمزايا التي حققها والمواقف السياسية للساموراي والجدارة والمنافسة.



وقد أشار الباحث إلى أنّ البيروقراطية الإدارية كانت عائقًا أمام الحصول على بعض الوثائق التي كان يمكن أن تكون دعامة إضافية مهمة للبحث. على الجانب الآخر، كانت سيرة فوكوزاوا يوكيتشي الشخصية من أهم المصادر اليابانية، وكتاب **مسألة الشرق الأقصى**[21] لبيير رينوفين وكتاب نوبورو كوياما[22]، إضافة إلى كتب أخرى حديثة. وأشار الباحث إلى أنه في مقابل صعوبة الحصول على الوثائق العربية المتعلقة بالموضوع، نجد سهولة كبيرة في الحصول على الوثائق اليابانية المتاحة في جميع أنحاء العالم من خلال توافر مواقع إلكترونية متخصصة منها موقع الدييت.

خاتمة

أثبت التاريخ وحوادثه أنّ إنسان اليابان من أكثر شعوب العالم، إن لم يكن أكثرها، براعة في التقاط اللحظة التاريخية واستغلالها وتوظيفها بما يخدم مصالحه ومصالح بلده. والأكثر من ذلك أنّ إنسان النيبون أكثر براعة في تحويل ضغط الخارج المفروض عليه وسلبية الداخل الضاغط وإشكالاته إلى عامل إيجابي فعال لتحقيق التطور والتقدم الذي يسعى إليه. وقد تمكن الباحث المغربي بولحية من الوقوف على تلك الخاصية التي يتميز بها الشعب الياباني من خلال استعراض البعثات التعليمية على أنها من الآليات والعوامل الأساسية التي تحقق التحديث. ويؤكد الباحث أنّ أسباب التحديث المتباينة سواء في اليابان أو في المغرب لا يمكن فصلها؛ الغرب الرأسمالي من جهة، والأوضاع العامة الخاصة بكل بلد منهما من جهة أخرى، ومن ثمّ تباين الأسباب التي أدت بدورها إلى تباين النتائج واختلافها.

ولا يُلقي الباحث فشل الإصلاح في المغرب على جهة بعينها ولا نخبة أو فئة اجتماعية محددة أو حتى فكر سياسي أو ديني، بل كل هذه المقدمات والأسباب مجتمعة أدت إلى إفراغ الداخل وأنتجت بالنتيجة مجتمعًا مغربيًا عاجزًا في ظل غياب مفهوم الانتماء إلى الوطن والأمّة، غير قادر على امتلاك إمكانيات التحديث والإصلاح والنهضة أو استيعابها وتطويرها. بمعنى آخر العجز عن التوفيق بين التقليدية والحداثة على المستوى المجتمعي، وهي الخاصية التي تمتعت بها اليابان واضعة رموزها الثقافية واتجاهاتها السياسية والدينية والعقائدية على أساس تراكم كمي ونوعي هائل للتاريخ والخبرة الفيودالية، وموظفة إياها من أجل خدمة هدف التحديث المنشود.

ويُركز الباحث على الصفة الفردية التي ميزت محاولات الإصلاح المغربية وارتباطها بشخص بعينه تستمر بوجوده وتزول بزواله، وهي ربما الصفة التي ظلّت تميز كل محاولات الإصلاح والتنمية التي شهدتها البلاد العربية (حال السلطان في المغرب ومحمد علي في مصر)، وهو أمر بلا شك يُساق على واقع البلاد العربية الحالي. فالمحاولات الفردية غالبًا ما تترافق بحالات من الارتجال والعشوائية والانتقائية والاتكالية وفقدان الحس الوطني الضامن أساسًا لنجاح أي عملية تحديث أو إصلاح منشودة. فهدف المحاولات الفردية الأساسي هو سعيها لإثبات نفسها والعمل على تشكيل المجتمع على مقاييسها وبما يلائمها (البلاد العربية)، بعكس المحاولات الجماعية الوطنية التي تسعى فيما تسعى إليه إلى تشكيل المجتمع على مقاييس ومعايير وطنية جديدة تتلاءم وتتجاوب مع حجم التحدي الخارجي والضغط الداخلي (اليابان).

---

21 Pierre Renouvin, *La Question d'Extrême–Orient: 1840-1940* (Paris: Hachette, 1946).

22 Noboru Koyama, *Japanese Students at Cambridge University in the Meiji Era, 1868-1912*, Ian Ruxton (trans.), with an introduction by John Boyd (Morrisville: Lulu, 2004).



ومما لا شك فيه أنّ تجربة الكتاب تُضاف إلى تجارب أخرى سابقة، أحوج ما تكون إليها مجتمعاتنا العربية، قدمت دروسًا وعِبرًا قدمتها التجربة اليابانية أنموذجًا مثاليًا ناجحًا لبلد عانى تقريبًا الأخطار والتهديدات الخارجية والتحديات على مستوى البنية المجتمعية الداخلية نفسها، إلّا أنها أثمرت نتائج مختلفة من خلال سبر تلك الأسباب والمقدمات ووضعها على طاولة البحث التاريخي الرصين.

وقد نجح الباحث في وضع البعثات التعليمية اليابانية والمغربية خلال قرن تقريبًا في إطارها التاريخي الذي يجب أو توضع فيه من دون استرسال في التوصيف أو مبالغة في الاختزال، مُقدمًا بذلك دراسة تاريخية مقارنة متميزة تُغني المكتبات العربية وتزود الباحثين والمهتمين والحريصين على سبر أسباب فشل النهضة العربية ونجاح اليابانية من خلال تقديم معطيات جديدة. لكنّه مع ذلك، لم يقدم لنا اقتراحات أو حلولًا، مبنية على الدراسة القيمة التي قدمها، لأسس ومقدمات يمكن أن تُساهم وتقدم لأبناء البلاد العربية الحريصين والغيورين على وطنهم ووطنيتهم تمكنهم من الاستفادة منها، علّهم يجدون ضالتهم في تلمس الطريق الذي يمكن أن يوصلنا ويوصلهم إلى ما وصلت إليه اليابان أولًا والدول المتطورة الأخرى ليس آخرًا.

وما أشبه اليوم بالأمس؛ فالبلاد العربية اليوم لا تختلف كثيرًا عن الماضي، فهي لم تتمكن حتى أيامنا هذه من تقليد نموذج خارجي ملائم وفعال، ولا هي أوجدت طرقًا تحديثية خاصة بها، ولا هي أبدعت أنموذجًا خاصًا بها يُمكنها من تحقيق التطور والتحديث المطلوب. فأين يكمن الخلل؟ وأين هي مواطن القصور؟ هل تكمن في قدرات أبناء البلاد العربية وثقافتهم الوطنية وخصائصهم الاجتماعية؟ أم أنّ الأمر يتعلق دائمًا بالإطار السياسي والإداري والاجتماعي والثقافة الوطنية التي يجب أن تخلق جيلًا واعدًا مؤمنًا بدوره أولًا، وبضرورة المساهمة في تحديث البلد على أسس التقدم والحضارة، وأن يمتلك في الوقت نفسه إرادة التغيير والإصلاح والعقل الواعي؟

ومما لا شك فيه أنّ ما وصلت إليه البلاد العربية نتيجة فشل محاولات التحديث والتنمية والإصلاح من أوضاع مأساوية ونتائج كارثية على المستويات؛ التعليمية والاجتماعية والأخلاقية والانتماء الوطني كافية لأن تُجيب عن السؤال عن حاجة البلاد العربية والمواطن العربي الماسة اليوم، أكثر من أي وقت مضى إلى تجربة إصلاح وطرق تحديث خاصة بنا نحن أمّة العرب، لا تُقلد أي أنموذج عالمي آخر على المستويات كافة.





المراجع

العربية

- أعفيف، محمد. **أصول التحديث في اليابان 1568-1868**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- بونعمان، سليمان. **التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي**. الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012.
- سميث، باتريك. **اليابان، رؤية جديدة**. ترجمة سعد زهران. سلسلة عالم المعرفة 268. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 2001.
- ضاهر، مسعود. **النهضة العربية والنهضة اليابانية، تشابه المقدمات واختلاف النتائج**. سلسلة عالم المعرفة 252. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.
- ________. **النهضة اليابانية المعاصرة، الدروس المُستفادة عربيًا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
- ________. **اليابان بعيون عربية، 1904-2004**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

الأجنبية

- Koyama, Noboru. *Japanese Students at Cambridge University in the Meiji Era, 1868-1912*. Ian Ruxton (trans.), with an introduction by John Boyd. Morrisville: Lulu, 2004.
- Dore, Roland Philip. *Education in Tokugawa Japan*. Ann Arbor, Mich.: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1992.
- Renouvin, Pierre. *La Question d'Extrême – Orient: 1840-1940*. Paris: Hachette, 1946.



الحاج ساسيوي | Elhaj Sassioui*

مراجعة كتاب الحسن الثاني: الملك المظلوم

صفحات من التاريخ السياسي المغربي خلال عهد الحسن الثاني (1961-1999)

A review of *Hassan II: the Maligned King: Moroccan Political History under Hassan II*

المؤلف: مصطفى العلوي.

عنوان الكتاب: الحسن الثاني: الملك المظلوم.

الناشر: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط – المغرب.

سنة النشر: 2015.

عدد الصفحات: 398 صفحةً.

* أستاذ باحث في التاريخ الحديث والمعاصر، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مكناس، المغرب.
Professor of Modern and Contemporary History at the Regional Center for Pedagogy and Training in Mekness, Morocco.



مقدمة

لا مشاحّةَ اليوم في أنّ التاريخ الراهن بدأ يشغل اهتمام المؤرخين الباحثين والدارسين في وطننا العربي، على الرغم من الصعوبات التي تجابه دارسيه. فكثرة وثائقه وتنوعها لا تشفع التعامل معه ولا تيسّر ذلك؛ لأنّ أحداثه وتداعياته ما زالت مستمرةً بين ظهرانينا، والفاعلون الرئيسون فيها لا يزالون ينسجون تفاصيلها، ويتحكمون في مسارها، ما جعل الإقدام على قضاياه ضربًا من ضروب المغامرة العلمية، إلا أنّ سبر أغوارها يميط اللثام عن كثير من الأحداث، وهو ما يجعل المؤرخ الراهنيّ في قلب الحدث، يتقاسمه مع رواد علوم وأصناف أخرى من المعرفة (السوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والصحافة ... إلخ).

إنّ المؤلّف الذي بين أيدينا، المعنون **الحسن الثاني: الملك المظلوم** يندرج في هذا المضمار، إذ يغطي وقائع سُيّجت بالكتمان، وربما كان المقترب من الخوض فيها قبل خمس عشرة سنةً يعرّض نفسه للإيذاء الجسدي. وبالجملة، فإنّ المؤلَّف يشكّل إضافةً نوعيةً في دراسة التاريخ السياسي المغربي.

لقد اختار المؤلف فترةً من أشدّ الفترات التي عرفها التاريخ المغربي المعاصر تعقيدًا، من حيث تداخل الأحداث وكثرتها وخطورتها على وحدة البلد والأمة المغربية. وإلى جانب ذلك، اختار شخصيةً ظلّ يُثار حولها كثير من الجدل، وزاد على ذلك أنْ نعته بـ "الملك المظلوم"؛ إنه الملك الحسن الثاني. كل هذا وغيره، جعل هذا المؤلَّف يُثير كثيرًا من التساؤلات والنقاشات، ولم لا التشويق العلمي؟ إنه حقًّا مؤلَّف نوعيٌّ، على الرغم من نقائص قد تكتنفه.

بنية الكتاب وشكله والموجهات الناظمة لتأليفه

قسّم المؤلف كتابه - على غير عادة كثير من المؤلفين - إلى عشرين عنصرًا مركزيًا، تتفرع من كل واحد منها عناصر ثانوية وضمّ ثلاثمئة وثمانيَ وتسعين صفحةً. وقد تساءل في العنصر الأول، وهو بمنزلة مقدمة: "لماذا هذا الكتاب؟"، ليبين المغزى الحقيقي من التأليف، إذْ يقرّ منذ البداية بأنّ وصف الحسن الثاني بالملك المظلوم "هو منتهى المجازفة... بثقة القراء" (ص 5)، ليستدرك قائلًا إنّ القراءة المتأنية للكتاب ستمكّن القارئ من اكتشاف مبررات وصف الحسن الثاني بالظالم، والعناصر المفسرة لوصفة بالمظلوم (ص 59).

يدعي المؤلف، في إجابته عن السؤال السالف، أنّ مفاجأة القارئ ستكون كبيرةً أمام الكشوفات الموثقة التي أوردها في متن كتابه، وهي التي كان الحسن الثاني يرفض وصولها إلى الرأي العامّ؛ "فقد كان سلطانًا للممنوع من الأخبار (ص 5). ومن خلالها، "يبقى للقارئ المتعمق الاختيار الموسع، بين أحقية الحسن الثاني، في وصفه بالملك المظلوم، وبين الحالات التي بررت لزمن طويل، وصفه بالملك الظالم" (ص 7).

المنهج المعتمد والآليات المصدرية

يستطيع القارئ الراصد للمنهج الذي توخاه المؤلف أن يكشف عن الإستراتيجية التي جرى اعتمادها في التأليف، والتي تأسست على ثلاثة مرتكزات، هي:

استحضار التاريخ من أجل الدفاع وردّ الاعتبار لمسيرة شخص/ الملك في ما سمّاه "عودة الوعي".

التمييز بين المغرب بنيةً ومنظومةً، والحسن الثاني إنسانًا وملكًا.

تبنّي المقاربة التبريرية باستحضار تميّز الفترة المدروسة، من حيث تداخل الأحداث وخطورتها.

شكّلت تلك المرتكزات، إذن، خيطًا ناظمًا للكتاب، ما يجعلنا نطرح السؤال التقليدي المعتاد بخصوص صدقية المؤلِّف ونزاهته وحياده. فقد كان من المتتبعين لحياة الملك (الحسن الثاني) الذي تربطه علاقة عائلية، وإن علَت. فقد واكب مسيرته منذ ولاية عهده إلى يوم وفاته. يقول في هذا الصدد: "تتبعته وحسبت خطواته لمدة أربعين عامًا، عشت فيها الهزات الصحفية التي عرفها المغرب، بقوة الحياد الذي اخترته" (ص 167). فهل وُفّق في ذلك علمًا أنّه قال: "لم يثبت يومًا، لا مباشرةً ولا عن طريق أيّ وسيط أن حصلت من الحسن الثاني على أية صلة مادية... إلخ"؟ (ص 188). لقد استحضر مشاهداته وحواراته، خصوصًا أنّه عايش "نخبة" الحسن الثاني؛ من وزراء ومديرين، وعمال، وسفراء، وعسكريين وضباط، وأطباء، ومهندسين، ومحظيين، ومبعدين، وسياسيين مقربين أو منفيين، ومرتزقة، وكتّاب، وصحافيين، وشعراء، وفنانين.

والأكيد أنّ المؤلف يعتمد على ذاكرته الذاتية في استحضار أحداث جرت منذ مدة طويلة؛ ذلك أنّ شخصها المركزي (الحسن الثاني) توفي منذ خمس عشرة سنة، وهو ما يمكن إدراجه ضمن سياق الاسترجاع التاريخي، ما جعل مدى قدرته على تقديم المعلومات بموضوعية وحياد موضوع تساؤل. ففي عديد الأحيان، نلاحظ أنّ أحكام المؤلف وتبريراته تحتاج إلى كثير من المراجعة والدقة وقوة الإقناع؛ لأنّ الانعكاسات النفسية، وغياب المقاومة تجاه أشكال الرقابة الرسمية أو الذاتية موجودة وحاضرة بقوة (سنوضح ذلك لاحقًا).

وممّا يضاف إلى الخلل المنهجي لدى المؤلف أنّ كتابه حول الحسن الثاني هو في الوقت نفسه مذكرات لشخص المؤلف نفسه. ففي أغلب الأحيان يحرص على إبراز ذاته واصفًا إياها بالعفاف والصراحة والصرامة، ونحو ذلك، حتى في حال كونه في حضرة الملك. ومن ثمّ، فقد استحضر المعلومات استحضارًا انتقائيًا يخضع لشروط لحظة التدوين وظرفيتها. وهكذا، فإنّ صورة الحسن الثاني وصورة المؤلّف أُعيد تركيبهما مرتين: الأولى، حين تسجيله للأحداث في ذاكرته. والثانية وقت تدوينها، وهو ما يجعلها معرّضةً للتحريف والنسيان وضياع التفاصيل. ويُلاحظ أيضًا أنّ منهجية المؤلف اتسمت أحيانا بالتكرار. فطالما يتمّ استحضار الأحداث نفسها وإدراجها عدة مرات ضمن عناوين وسياسات مختلفة. وفي سياق منهجية الكتابة عند المؤلف، يستشف القارئ عجزه عن الانفلات من سلطة التفسير والتعليل والتبرير للأحداث التي حصلت للملك أو حصلت باسمه، مستحضرًا كل آليات الدفاع عنه لتبرئته وإلصاقها بالآخر/ المحيط.

ولكن من باب الإنصاف، وجب القول إنّ المؤلف وهو يتطرق إلى أحداث تندرج في سياق التاريخ الراهن، عمل على استحضار وثائق متنوعة وكثيرة، في ما سمّاه "عودة الوعي"؛ إذ عاد أقطاب المعارضة، وثوار الماضي وحتى جمهوريو الأيام الحامية، ليكتبوا، ويوثقوا اعتذاراتهم عمّا صدر عنهم في حقّ الحسن الثاني، ليكتب أحدهم: "إنا ظلمناه" (ص 7)، كما أنه حاول رصد عدة وقائع، ما زالت مستمرة بين ظهرانينا، بل إنه يعُدّ أغلبية شخصيات المؤلف ما زالت بيننا، ما جعله يدعوها إلى التعقيب والنقد وإبداء الرأي في ما أورده. فإنْ حدثت، فإنّ المؤلَّف سيتمّ إغناؤه بسماع الرأي الآخر.

وأمّا بخصوص الآليات المصدرية بالنسبة إلى المؤلِّف، فقد كانت متنوعةً بين آلية الذاكرة أو "استرجاع التاريخي"، عاضدًا إياها بكتابات تحليلية آنيّة، وما سمعه من الفاعلين المركزين والمؤثّرين في الأحداث من روايات شفهية، فضلًا عن مشاهداته المباشرة، وهو القريب منها. وفي عديد الأحيان كان فاعلًا وطرفًا فيها.

فبخصوص آلية المصدر المكتوب، يمكن القول إنّ المؤلف استحضر ما كتب آنذاك، وما كتب حين التأليف، مستهدفًا الرفع من درجة التحليل الموضوعي، وكذا مدّه بجرعات من التوثيق والإقناع. وبالنسبة إلى آليّة المصدر الشفهي، فقد عمل المؤلف على الاتصال بأغلب الفاعلين بالنظر إلى موقعه وعلاقاته المتعددة آنذاك، ما جعله يقارن بين روايات الحادثة الواحدة والمتعددة المصدر. وأمّا الآلية



الثالثة، فتكمن في المشاهدة بالعيان، وهي التي مكّنته من الوقوف على أحداث لن تكون متاحةً إلا لقلة محدودة من غير الفاعلين فيها (أطرافها)، وهو ما يُعطي المؤلِّفَ صبغته النوعية والتميزية.

الإرث الاستعماري وتحديات الاستقلال

نعت المؤلِّف الحسن الثاني بالشخصية القوية "القمعية"، إلى درجة أنه لم يجرؤ أحد سواه - سواء كان خطيبًا أو مثقفًا أو عالمًا... إلخ - على الجهر برأيٍ يخالفه، حتى في حال تعلّق الأمر بقراءة آية قرآنية ورد فيها اسم ملكٍ في موضع الذم والقدح مثل الآية: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[1] (ص 9-10).

وللكشف عن الاهتمام الذي أولاه الفرنسيون لبناء شخصية الأمير (الملك المستقبلي)، أشار المؤلف إلى أنهم عملوا على إدماجه في المدارس الفرنسية، وجندوه ضمن صفوف قواتهم البحرية، و"أذاقوه طعم الرشوة في حالات متميزة ومثبتة وسربوا تحت لسانه حلاوة التجارة عندما وظفوه في مؤسسة 'أونا' ONA"[2] (ص 12).

واستعرض المؤلف عدة صور من الاغتيال السياسي عبر تاريخ المغرب (ص 25-27)، ليخلص إلى السؤال المركزي التالي: أيّ مغرب هذا الذي خلّفه الاستعمار، خصوصًا أنّ الفرنسيين - وهم يحكمونه - أقرّوا أنهم كانوا أمام مغربين: مغرب المخزن ومغرب السيبا؟[3] (ص 28). فبحلول تشرين الثاني/ نوفمبر، 1955، عادت الأسرة المَلَكية من المنفى (من مدغشقر)، وبعد سنة حصل الاستقلال "الذي فاجأ الحركة الوطنية التي لم تكن تشتمل على الأُطر المقتدرة لإدارة البلاد" (ص 28)، فاندلعت التصفيات الجسدية والاغتيالات السياسية[4] (ص 29)، ما جعل الحسن الثاني (بعد عام 1961) يستشعر الخطر الذي يتهدّده ويتهدّد الملكيات (ص 35). وقبل ذلك، اندلع صراع رفاق الاستقلال في ما بينهم (دار بريشة)، وبالأخص حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال[5].

واستنادًا إلى روبير ريزيت في كتابه **الأحزاب السياسية المغربية** *Les Partis Politiques Marocaines*، أورد المؤلِّف حدثًا غايةً في الأهمية والخطورة، قائلًا: "كشفت وثائق عثرت عليها الحكومة الفرنسية مبكرًا يوم ظهور الحركة الوطنية، تتضمن لائحة الحكم بالمغرب، كانت جاهزةً في حالة قبول الفرنسين لمفاوضة الاستقلال" (ص 45). والغريب أنّ المؤلف سلّم بهذه الرواية على علة مصدرها وضعف سياقها وواقعيتها، فأصدر حكمه قائلًا: "من أجل ماذا سيضحي ملك بعرشه ويقبل السجن والتنكيل... إلخ" (ص 45). إذن، من الراجح أن تكون "الوثائق" مدبرةً من المستعمرين للإيقاع بين الملكية والحركة الوطنية، وذلك دأبهم في كل البقاع والأزمنة. ولم يتوانَ المؤلف في كيل الاتهامات للحركة الوطنية وهي التي لم يكلّف زعماؤها أنفسهم –بحسب زعمه- حتى تقديم طلب لإدارة الاستعمار من أجل السماح لهم بزيارة الملك في منفاه (ص 48)، بل طالبوا أثناء مفاوضات الاستقلال بـ "الجمهورية المغربية" كأساس للحكم (مطلب الشوريين)، أو تأخير الاستقلال (مطلب عبد الرحيم بوعبيد)، (ص 48). ويجزم المؤلِّف، استنادًا إلى كتابات غير محايدة دائمًا (بيير جولي **جمهورية**

---

1 (النمل: 34).

2 هي اختصار فرنسي لـ Omnium Nord-Africain؛ وهي شركة متعددة النشاطات، أُسّست على يد الاستعمار الفرنسي كفرع لمجموعة "Paribas"، وهي تُعدُّ اليوم أكبر شركة مغربية على الإطلاق، وإحدى أضخم الشركات في شمال أفريقيا، ويرجع تأسيسها إلى عام 1919 أيام الحماية الفرنسية للمغرب.

3 Jonathan Wyzrtzen, “Construction Marocco: The colonial struggle to define the nation, 1912-1956,” PhD. Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington, 2009, p. 23.

4 عبد الحي مودن، **العنف السياسي في مغرب الاستقلال**، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 133 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، ص 47-56.

5 بخصوص الاغتيال السياسي خلال هذه الفترة من تاريخ المغرب، انظر: محمد لخواجة، **عباس المساعدي: الشجرة التي تخفي غابة جيش التحرير** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2011)، ص 215-235؛ الزاكي عبد الصمد، **عدي وبيهي: العامل المتمرد، دراسة في مسار النخب المغربية التقليدية من الحماية إلى الاستقلال** (الرباط: مطابع الرباط نت، 2015).

من أجل ملك: تاريخ الاستقلال المغربي (*Une République pour un roi: Histoire de l'indépendance marocaine*)، بأنّ منطق السياسيين المغاربة المفاوضين كان هو عدم رجوع محمد الخامس إلى عرشه (ص 49).

وفي سياق الحديث عن هذا الصراع السياسي، تطرّق إلى صراع الحسن الثاني مع رموز الاتحاد الوطني للقوات الشعبية[6] (ص 35-36)، وفصّل كذلك حيثيات محاصرة الحسن الثاني (ولي العهد) لقصر أبيه بالرباط بالدبابات وأطوار ذلك الحصار، ومطالبته بإقالة حكومة عبد الله إبراهيم، لاعتقاده بتناقض أهدافها مع أهداف القصر، وهو ما نعته بـ "أول انقلاب عسكري دبّره مولاي الحسن" (ص 36-37).

وفي إطار التشويق والإثارة، وربما ما يمكن نعته بـ "الاستفزاز التاريخي"، أورد المؤلف قضيةً تحتاج إلى كثير من التدقيق والبحث، وهي متعلقة بموت الملك محمد الخامس التي حدثت بحسب زعمه "في ظروف غامضة، يقول بعضهم إنها كانت بدائيةً" (ص 13).

سياقات الانقلابات والاغتيالات وحساسية المرحلة

ينبّه المؤلِّف، من خلال عنوان سمّاه "المعجزة التي أوقفت مجزرة الصخيرات"، لأمرٍ مفاده أنه سيكشف، أوّل مرة، عن حقائق تهمّ انقلاب الصخيرات، استنادًا إلى شهود عيان، من بينهم ضابط "بقي ساكتًا منذ ذلك التاريخ" (ص 77). وقد برع المؤلف في تصوير أحداث هذا الانقلاب حدثًا حدثًا (ص 79-85)، ليخلص في الأخير - في إطار المقاربة التبريرية - إلى تبرئة الحسن الثاني من إعدام الضباط الذين قادوا محاولةً انقلابيةً ضدّه بقوله إنّ "ملك الأردن الحسين بن طلال هو الذي نصح الحسن الثاني بحتمية إعدام هذه المجموعة من الضباط، لقتل روح الثورة في نفس أقطاب الجيش (ص 90). وعلى نحو انسيابي، يطرح المؤلِّف سؤالًا جوهريًا عن الدوافع الكامنة وراء هذا الانقلاب وطبيعته، ليجيب أنّ السبب الرئيس له ذو صبغة شخصية بين اعبابو (قائد الانقلاب) وأحد أصدقاء الحسن الثاني (ص 91)، وهو ما يثير استغراب القارئ؛ فكيف يُستساغ تبرير حدث كاد يقوّض أركان نظام ملكي بمثل هذا التبرير؟

وضمن عنوان موسوم بـ "الأفعى المسمومة في محيط الحسن الثاني"، يُحمّل المؤلف بعض النافذين في النظام المخزني المغربي مسؤولية الفظاعات والاغتيالات التي حصلت. فـ "الموتى كثيرون في حياة الملك الحسن الثاني، ولكنه لم يثبت أنه شوهد وهو يقتل أحدًا [...] فالقتل كان يتولاه عدد ممن كانوا يقتلون إرضاءً أو حمايةً لجلالته" (ص 104).

ويأتي محمد أوفقير في مقدمة هؤلاء النافذين، فقد أصبح السند والداعم للملك في كل قرارته العسكرية بعد إطاحة حكومة عبد الله إبراهيم (ص 296)، إذ عمل على تأسيس هياكل الشرطة (البوليس السياسي، والبوليس الموازي، والـ "كاب 1" CAP1، والـ "كاب 2" CAP2، والـ "كاب 3" CAP3)، (ص 307-308). وأورد المؤلف عدة حالات للتصفيات والاغتيالات التي نُفذت بأمرٍ من هذا الجنرال، ليلخص شخصيته بقوله: "هذا هو أوفقير الذي أخذ على عاتقه إقامة هيكل الاستقرار الأمني في خدمة الملك" (ص 308). ويدّعي المؤلف أنّ نفوذ هذا الجنرال وطموحه وصل به إلى حدّ التنسيق مع بعض القيادات الوطنية السياسية، من قبيل علال الفاسي والفقيه البصري عام 1972؛ من أجل إطاحة النظام الملكي (ص 314-318).

وبعد تنامي تأكد الحسن الثاني من الطموحات السياسية للجنرال أوفقير (ص 395)، برز نجم الجنرال الدليمي الذي عَدّه المؤلف قطب الاستخبارات المغربية بلا منازع، بل هو الجنرال الوحيد الذي حصل على شهادة الخبير الفرنسي الكبير في مجال الاستخبارات ألكسندر دو مارانش (ص 326). ويذكر المؤلِّف علاقات الدليمي الخارجية بكل من قذاف الدم الليبي والجنرال الإسرائيلي موشي ديان،

6 عبد الصمد بلكبير، **شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي: السلفية، الوطنية والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2014)، ص 171-172.



وأنه عُدَّ صديق أقطاب السياسة الأميركية والأجهزة الفرنسية والجزائرية أيضًا (ص 333)، حتى أنّه بحسب زعمه يقول في علاقة الدليمي بهذين الأخيرين، استنادًا إلى جريدة "**الباييس**" الإسبانية: "اتفقوا على تنازل الجزائر للدليمي عن الصحراء، مقابل إسقاط نظام الحسن الثاني" (ص 339).

ولتأكيد صدقية أخباره، ينبّه المؤلف لعلاقاته بهذا الجنرال، والمقربين منه أيضًا، وهو ما مكّنه، استنادًا إلى مصادره التي وصفها بالموثوقة، من الحكم على هذا الجنرال بأنه لا يُؤتمن جانبه (ص 341). ولقد أسهب في تفصيل الأسباب التي عَدّها حقيقيةً لموت الدليمي عام 1983 (ص 345-349).

اغتيال المهدي بن بركة: اللغز المحير

تُعدّ قضية اغتيال المهدي بن بركة في مقدمة القضايا التي شغلت الرأي العامّ الوطني، وحتى الرأي الدولي في الماضي والحاضر. ويقرّ المؤلف بأنها "خدشت الوجه السياسي للحسن الثاني، وسوّدت سمعته في جميع أرجاء العالم" (ص 280-282)، إلا أنه يدرجها في سياق التضخم الذي عرفه أكبر حزب معارض (الاتحاد الوطني للقوات الشعبية) الذي يراه المهدي أحد قاداته المميزين، والذي أصدر بلاغًا يعلن من خلاله "ألّا سبيل لإصلاح النظام القائم ولا علاجه، ولا تزكيته، لأنّ الاتحاد الوطني للقوات الشعبية لا يرى دواءً لهذا النظام إلا بزواله"[7]، وهو ما تمّت ترجمته واقعيًا، مع بداية أيار/ مايو 1973، بأوسع انتفاضة مسلحة عرفها مغرب ما بعد الاستقلال (ص278). ويورد المؤلف تفاصيل هذه القضية المؤلمة؛ ذلك أنّه بعد اختطافه وحجزه، تلقى ضربةً من أحد حراسه (جورج بوشيس)، وأنّ تنسيق هذه العملية "الجريمة" شارك فيه أوفقير وجهات فرنسية (ص 281)، ليبقى مصير جثته مجهولًا إلى اليوم. ويُنوّه المؤلّف بأنّ الرجل القوي على عهد الحسن الثاني، الوزير إدريس البصري، بالنظر إلى منصبه، قد اطلع على الوثائق التي تميط اللثام عن مصير بن بركة (ص 283). ويشير المؤلف إلى المتواطئين على حجب الحقيقة بمن فيهم الاتحاديون (أصدقاء بن بركة) عندما شغلوا وزارة العدل (ص 284)، ويخلص إلى القول "لا أحدَ إذن له رغبة في إقفال هذا الملف، وهذه هي المعضلة الكبرى" (ص 287).

وفي الأخير، يجزم بأنّ الحسن الثاني لا علاقة له بعملية الاغتيال، مستندًا إلى تصريح للملك[8] (ص 288)، لكنّه يورد معلومةً خطِرةً، قائلًا على حدّ زعمه: "إلا أنّ الحسن الثاني تأكد من موضوع هذا القبر (قبر بن بركة)، وبنى في محيطه مسجدًا" (مسجد الحسن الثاني بالدار البيضاء)، (ص 109).

إدريس البصري: الولاء المطلق للمخزن

رصد المؤلف سيرة هذا الشاب الفقير الذي تقلّد منصب شرطي بسيط، وانتظر فرصة فشل انقلاب الصخيرات عام 1971، كما رصد علاقته بالجنرال مولاي حفيظ الذي وصف بـ "كبير النظار وحامي الأمن والقصور"، ليتقلّد منصب مسؤول الشؤون العامة (ص 241-243). وقد قرّبه منه الملك الذي "اكتشف فيه النموذج الذي يبحث عنه، نموذج العبد المطيع الذي لا يدين بمعروف لأحد، ولا بولاء لخالق ولا مخلوق" (ص 241). ويردف المؤلِّف ذلك بقوله إنّ هيمنة البصري على القرارات الملكية كانت كبيرةً ومؤثرةً، "فلا أحد ينكر أنه كان وراء تعيين أغلب حكومات الثلاثين سنةً [...] حتى أصبح أغلب وزراء المغرب محسوبين على إدريس البصري" (ص 247).

---

7 بلاغ أيار/ مايو 1963.

8 *Maroc Hebdo*, 28/11/2014.

وتحكّم البصري في كل الملفات السياسية الحساسة؛ إذ توجه، في عام 1997، إلى هوستن بالولايات المتحدة الأميركية لحضور اجتماع له مع المبعوث الأممي جيمس بيكر، وأقطاب البوليساريو لإمضاء ما سُمّي آنذاك "اتفاقية هوستن" التي تعترف بإمكانية "استقلال الصحراء"، بعد إجراء استفتاء حول تقرير المصير، وحُدد عام 1998 تاريخًا لإجرائه، على الرغم من معارضة بعض الأطراف المغربية (ص 250). وتصل سطوته وعقابه إلى كل فئات المجتمع؛ بما فيها الطبقة الميسورة "البورجوازية" التي قاد ضدها حملةً سمّاها "حملة التطهير"، عقابًا لها على عزمها الخروج من مظلة "المخزن الاقتصادي" (ص 256).

ولإبراز الدور الفعال والأساسي الذي حظي به هذا الوزير، وضمن عنوان "الملك مريض والبصري يخطط للهيمنة على النظام"، أشار المؤلف إلى أنّ شعور البصري بمرض الحسن الثاني دفعه إلى تعديل فصل من الدستور عام 1996، يصبح بموجبه أصغر أولاد الملك (المولى رشيد) مرشحًا للملك (ص 259).

ويسترسل صاحب الكتاب في كشف مخططات إدريس البصري التحكّمية. فبعودة الملك الحسن الثاني من رحلة طبية من نيويورك عام 1998، أبلغه الأطباء أنه لن يعيش أكثر من سنة، إلا إذا حصلت معجزة، فكان البصري يحضر نفسه لمرحلة يكون فيها الملك عاجزًا، ويكون هو الوصي على شؤون الدولة (ص 260)، فقام باقتراح جنرالات جُدد ومديرين للأمن قريبين منه (ص 260). ولم تقف سطوته عنه هذا الحدّ، بل كان يضايق الأمير سيدي محمد (الملك محمد السادس) برفع عدة تقارير إلى أبيه (ص 265)، كما أنّه استغل ثقة الحسن الثاني به، ليضع ملفّ تزويج الأميرات بين يديه، ويزوجهن من المقربين منه.

وعند وفاة الحسن الثاني، تمّ حجب هذا الخبر عن إدريس البصري، واحتُجز أيامًا (ص 268). وعلى الرغم من إرجاعه ومنحه وزارة الداخلية، فإنّ الملك الحالي عمل على مراقبة تصرفاته (ص 268-269)، ليتمّ وضع حدّ لمهماته في وزارة الداخلية في 29 أيلول/ سبتمبر 1999 (ص 271). إلا أننا نسجّل أنّ المؤلف اختزل هذا الصراع في شخصين فقط: الملك الجديد وإدريس البصري، والراجح أنّ الصراع كان بين جيلين من حراس المخزن؛ القديم والجديد.

وختم المؤلف حديثه عنه بالقول: "لقد انتهى إدريس البصري، فانتهى معه شغل شاغل للمغرب الجديد" (ص 272).

الحسن الثاني والجزائر: أيّ علاقة؟

جعل المؤلف قضية الصحراء في صُلب العلاقات المغربية - الجزائرية، والمتحكمة فيها، واستحضر التحالف الذي يضمّ السوفيات، والكوبيين، والليبيين، والجزائريين والموريتانيين لمواجهة الجيش المغربي المدعوم من قوى أخرى (353).

وضمن عنوان (خلية تفكير مغربية سعودية مصرية)، يدّعي المؤلف أنّ الحسن الثاني اتخذ قضية الصحراء وسيلةً لتحقيق هدفين، الأول: "فتح مجال شاسع لشغل الجيش عن الاستمرار في التفكير في الانقلابات" (ص 358)، والثاني: "استقطاب الوحدة الوطنية المغربية" (ص 358).

وفي هذا السياق، بدأ الحسن الثاني يفكر في تحالف عربي مساند له، فاكتشف أهمية الإمكانيات الخليجية وضخامتها، بخاصة السعودية منها، "فخطط لتأسيس خليّة تفكير استخباراتية سماها 'نادي السفاري'، على أساس الخبرة لفرنسا، والتعاون المادي والمعنوي بين السعودية ومصر، والقوات العسكرية للمغرب" (ص 359).



ويكشف المؤلف، استنادًا إلى مصادر وصفها بالموثوقة[9]، عن وجود اتفاق سرّي بين الحسن الثاني وبومدين، يقضي عدم تجاوز الجيش الجزائري في معارك الصحراء منذ وقعة "أمغالا" عام 1977، أو مشاركته فيها (ص 360)، وهو الاتفاق الذي تمّ نقضه بعد موت بومدين عام 1978 (ص 361)، ليتمّ استبعاد بوتفليقة المرشح الأكثر حظًا لرئاسة الجزائر وإحلال الشاذلي بن جديد بدلًا منه؛ وبذلك فتحت الحدود الجزائرية أمام الفيالق العسكرية الليبية والكوبية لتتحول "الصحراء إلى جحيم للحسن الثاني" (ص 359). ولعل أنصع مثال لذلك معركة "واركزيز" في 25 شباط/ فبراير 1980، وقد تلقى فيها الجيش المغربي هزيمةً كبيرةً؛ إذ نفد الرصاص والعتاد، وعُدمت المؤونة، وكثرت الاعتقالات، حتى أنّ التقارير التي تمّ رفعها تفيد أنّ 65 في المئة من قوات "الزلاقة" و"أحد" المغربيّتين ماتوا أو أُسروا (ص 362). ويشكّك المؤلف في قدرة جبهة "البوليساريو" على تحقيق ذلك، "فالخبايا بقيت مدفونةً مع الضحايا... إلخ" (ص 362). ولمحاولة تبرير الهزيمة، استند المؤلف إلى الصحافي الفرنسي هولندر في عرضه المنشور بمجلة **باري ماتش** *Paris Match* قائلًا: "إنها معركة موجّهة من طرف السوفيات، والكوبين، والليبيين، والجزائريين (ص 363).

ويستدل الكاتب بقولٍ للأمير مولاي هشام، يلخص من خلاله الأسباب الحقيقة التي جعلت المنطقة المغاربية، في اعتقاده، تعرف مصاعب طويلة الأمد "نتيجة صراع إقليمي، ونتيجة أخطاء التسيير المرتكبة من طرف إداريين ودبلوماسيين مغاربة، إضافةً إلى نقصٍ في التخطيط السياسي، وانعدام المبادرات من طرف آخر"[10]. ويضيف المؤلف أنّ ذلك يحصل بسبب أنّ تعليمات الحسن الثاني "لم تكن تصل لا في المجالات السياسية فقط، وإنما حتى في بعض الحالات العسكرية" (ص 367)، ما يترتب عليه نتائج غير مرغوب فيها، كما أنّ الملك اكتشف "أنّ بعض أجهزته الدبلوماسية لا تواكب قراراته" (ص 368)؛ لذلك "تهاطلت الاعترافات الدولية بالبوليساريو" (ص 368)، وهو ما جعل المؤلف يطرح سؤالًا، هو: "هل كان الأمر يتعلق بأيادٍ خفيّة، كانت تعمل في الاتجاه المعاكس لجهود الحسن الثاني؟ أم أنّ الأمر يتعلّق بعدم استطاعة المكونات السياسية المغربية مواكبة مسيرة الحسن الثاني؟" (ص 369).

وفي الأخير، لفت المؤلف انتباه القارئ، استنادًا إلى مصادر جزائرية من دون الرجوع إلى نظيرتها المغربية، إلى أنّ الشاذلي بن جديد هو أوّل من اقترح على الحسن الثاني، خلال اللقاء الذي جمعهما بالحدود المغربية - الجزائرية يوم 25 شباط/ فبراير1983، حلّ قضية الصحراء على أساس الحكم الذاتي (ص 365)، وهو أمرٌ يجعلنا نستغرب اطمئنانَ المؤلِّف إلى هذه الرواية الفريدة.

هجرة اليهود المغاربة إلى "إسرائيل"

اختار المؤلف عنوانًا موسومًا بـ "الحسن الثاني بين يهود إسرائيل ويهود المغرب"، ليناقش من خلاله قضيةً غايةً في الأهمية والحساسية، هي هجرة اليهود المغاربة إلى إسرائيل، وما واكبها من أحداث. وأورد الكاتب الزعْم الذي تبنّته الكاتبة اليهودية أنياس بنسيمون في كتابها الذي ادعت من خلاله أنّ الحسن الثاني كان يبيع كل يهودي بخمسين دولارًا[11] وكعادته، عمل المؤلف على نفي كل التهم الموجهة إلى الملك، وتصويبها في وجه الآخر، وذلك بقوله: "اتضح بعد قراءة الكتاب أنّ الأمر يتعلق بصفقة عقدها الجنرال أوفقير" (ص 373).

ويلخص المؤلِّف مجازفًا بالقول إنّ هذه الهجرة مكّنت الحسن الثاني من وجود "لوبي" عبارة عن حزب يهودي داخل إسرائيل، يتعامل معه "كتعامله مع الواقع الحزبي المغربي" (ص 373)، وهو ما يجعل المؤلّف مطالبًا بتزويد القارئ بكل الدلائل والحجج والتبريرات لإقناعه.

9 *Der Spiegel*, 19/1/1981.

10 *Le journal*, 23/7/2009.

11 Agnès Bensimon, *Hassan 2 et les juifs: Histoire d'une émigration secrète* (Paris: Seuil, 1991).

ولم يفُته الحديث عن الخلافات العربية بخصوص الموقف من إسرائيل، والانتقادات، الموجهة للملك بسبب استقباله لشمعون بيريز، في آذار/ مارس 1981، وقد وصلت إلى حدّ قطع العلاقات. وينوّه المؤلِّف بأنّ علاقات القصر باليهود ضعفت على عهد الملك الحالي (محمد السادس)، مقارنةً بسلفه الحسن الثاني، وسبب ذلك أنّ محمد السادس "له وجهة نظر أخرى، تنطلق من أنه لا فرق بين اليهود والمغاربة" (ص 379).

بعيدًا عن السياسة

في خضم الحديث عن الحسن الثاني والسياسة العامة للبلاد في علاقتها بالمحيط الإقليمي والعالمي، لم يهمل المؤلِّف بعض التفاصيل اليومية للملك حتى في حال وقوع ذلك داخل مطبخ قصره بإفران (ص 155-156)، أو في حال تعلّق الأمر بعلاقته بكلبه "كيوي" Kiwi (ص 157)، وقراءته للصحف ونوعيتها، وصوغه لافتتاحيات بعضها (ص162-178).

وأمّا خلال رصده لعلاقة الملك بالفنانين، وضمن عنوان "نصيب الفنانين من الحسن الثاني أكثر من نصيب السياسيين"، فقد سرد المؤلف وقائع وأحداثًا حصلت لهم معه بكثير من التفصيل، منبهًا إلى أنّ الملك لم يكن يهتمّ بالموسيقى الغربية. وأورد أسماءً لفنانين كانوا يترددون على القصور الملكية منهم عبد الحليم حافظ، وأم كلثوم، وصباح فخري، وغيرهم، وقد كان الحسن الثاني ذا درايةٍ بعلم الموسيقى وآلاتها[12] (ص 232-233). وفي الختام، لا بدّ من الإشارة إلى ما يلي:

إنّ قرب المؤلف من المتحكمين في دواليب الحكم المغربي، ومن ضمنهم الملك، مكّنه من رصد قرارات وتصرفات لم تكن في متناول الأغلبية العظمى من الباحثين، فهو بذلك شاهدُ عيانٍ بشأن أحداث سُيِّجت بكثير من السرية، وما زلنا نعيش تداعياتها.

إنّ هذا المؤلَّف، على الرغم من أهمية ترسانة مصادره المتنوعة، تكتنفه – على غرار كلّ عمل إنساني - بعض الهفوات الخاصة بالمنهج والمضمون أيضًا.

خاتمة

يكتسي كتاب الأستاذ العلوي أهميةً خاصةً؛ ذلك أنّه خاض في قضايا التاريخ الراهن، فتطرق لقضايا دقيقة وحسّاسة ومفصلية في التاريخ السياسي المغربي، من قبيل المحاولات الانقلابية العسكرية، وكذلك حرب الصحراء التي عملت على استنزاف كل الأطراف المشاركة فيها على نحوٍ مباشر أو غير مباشر. وقد تمكّن المؤلّف، بالنظر إلى قربه من أصحاب القرار الرئيسين، من الاطلاع على ما لم يكن في متناول غيره. وهكذا، يُعدّ كتابه المذكور، بالنسبة إلى المكتبة المغربية والعربية، إضافةً نوعيةً، على أنّ كلّ هذا لا يُعفي عمله من بعض النقائص المتمثلة بتبنّيه للمقاربة التبريرية، الهادفة إلى جعل الحسن الثاني ملكًا مظلومًا، وهو ما جعله يفقد بوصلة الموضوعية العلمية في عدّة مواضع من كتابه.



12 جريدة **الحياة**، 2010/6/16.



المراجع

العربية

- بلكبير، عبد الصمد. شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي: **السلفية، الوطنية والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2014.
- عبد الصمد، الزاكي. **عدي وبيهي: العامل المتمرد، دراسة في مسار النخب المغربية التقليدية من الحماية إلى الاستقلال**. الرباط: مطابع الرباط نت، 2015.
- لخواجة، محمد. **عباس المساعدي: الشجرة التي تخفي غابة جيش التحرير**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2011.
- مودن، عبد الحي. **العنف السياسي في مغرب الاستقلال**. سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 133. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

الأجنبية

- Bensimon, Agnès. *Hassan 2 et les juifs: Histoire d'une émigration secrète.* Paris: Seuil, 1991.
- Wyzrtzen, Jonathan. "Construction Marocco: The colonial struggle to define the nation, 1912-1956." PhD. Dissertation. The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University. Washington, 2009.

بسمة المومني

"فجر العرب"

رصدٌ لأحوال الشباب العرب قبل الثورات وبعدها

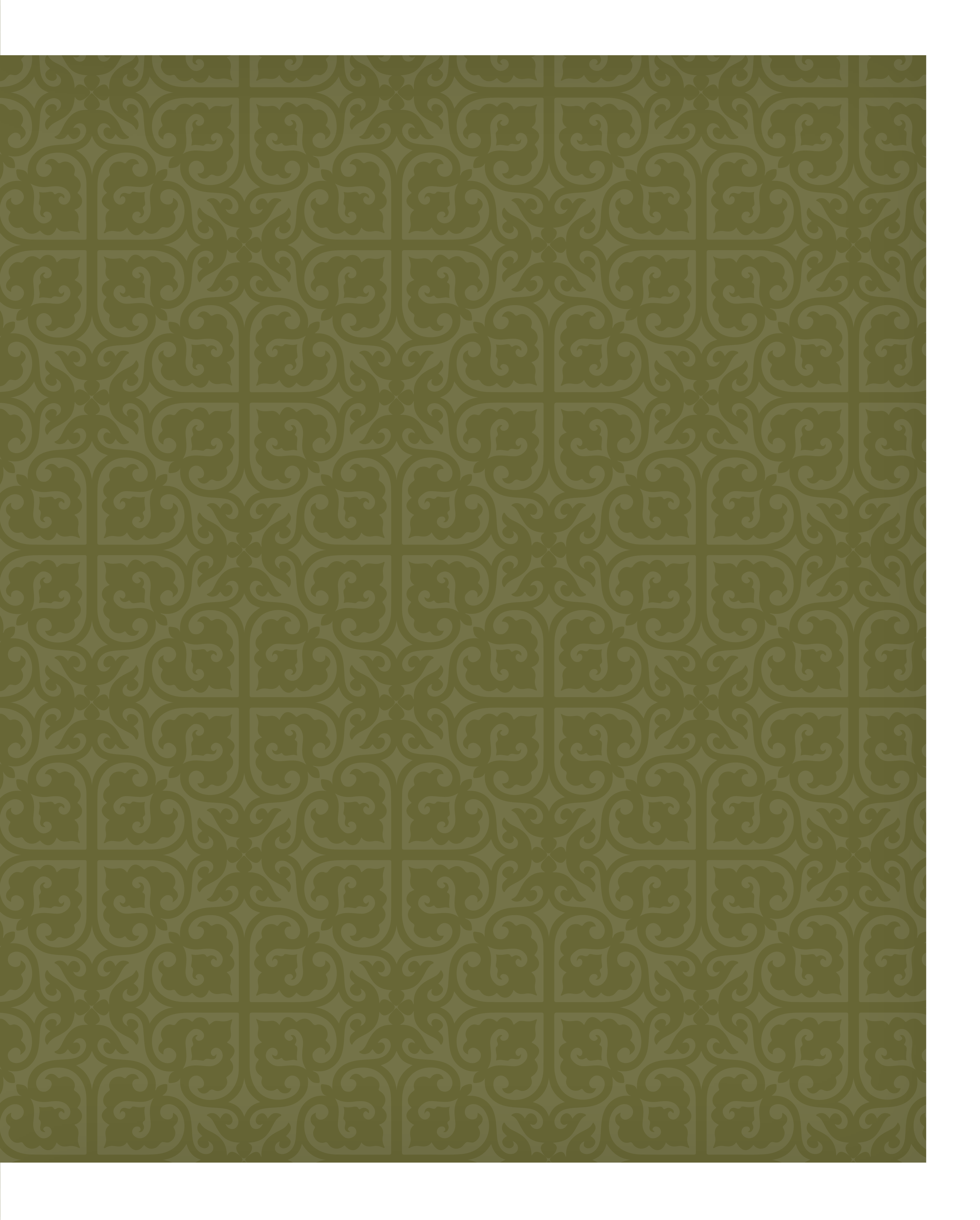




تبحث بسمة المومني في كتابها فجر العرب: شبابه وعائده الديموغرافي، الصادر حديثًا عن سلسلة ترجمان في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (224 صفحة بالقطع المتوسط)، والمترجَم عن كتابها بالإنكليزية *Arab Dawn: Arab Youth and the Demographic Dividend They Will Bring*، شؤون الشباب العرب وشجونهم، وأحوال مجتمعاتهم، وطموحهم ورؤيتهم للمستقبل عشية الثورات العربية وخلالها. وتستند في بحثها إلى مجموعات مناقشة مركزة أعدتها في عدد من الدول، ومؤتمرات واجتماعات شاركت فيها، ومقابلات شخصية أجرتها، تتمحور كلها حول السؤال: ماذا يعتقد الشباب العربي وماذا يريد؟



وثائق ونصوص
Primary Sources





معين الطاهر | Moueen Al-Taher*

بين تأسيس رابطة طلاب فلسطين ومقاومة الإسكان والتوطين

من أوراق فتحي البلعاوي

From Establishing the Palestine Students' Union to Resisting Forced Resettlement

Fathi Balawi memoirs

تتنـاول هذه الوثيقة أوراق الأسـتاذ فتحي البلعـاوي المحفوظة لدى المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات ضمن مـشروع بحث القضية الفلسـطينية وتوثيقها. وهي أوراق أعدّها البلعاوي من أجـل محاضرة ألقاها في الدوحة العاصمة القطرية خلال عمله فيها نهاية السبعينيات من القرن العشرين، تناولت وضع الطلاب الفلسطينيين في القاهرة في المدة الواقعة بين السـنوات 1945 و1955، وهي الفترة التي شـهدت وقوع نكبة 1948، كما شـهدت تأسـيس أوّل رابطة للطلاب الفلسـطينيين في القاهـرة، حيـث يروي فتحي البلعـاوي القصة الكاملة لأوّل تجمع طلابي فلسـطيني أسـفر لاحقًا عن قيام الاتحاد العام لطلاب فلسـطين، خرج من نواته الأولى أغلب قيادات الحركة الوطنية الفلسطينية المعاصرة. كما يروي البلعاوي قصة مناهضة محاولات التوطين في غزة 1955.

كلمات مفتاحية: رابطة طلاب فلسطين، الأزهر، ياسر عرفات، التوطين، الإخوان المسلمون.

This paper forms the nucleus of a lecture which the author intends to deliver in Doha, Qatar It is based entirely on the unpublished personal diaries of Fathi Balawi, which are archived in Doha by the Arab Center for Research and Policy Studies. The diaries cover Balawi's recollections of Palestinian student life in Cairo between 1945 and 1955, intersecting with both the Palestinian *Nakba* in 1948 and the establishment of the earliest Palestinian student association. This Cairo-based institution would itself give rise to the General Union of Palestine Students, an institution that later proved to be the springboard for a Palestinian national leadership which survives to this day. Balawi's papers also cover the 1955 popular uprising in the Gaza Strip, which had prevented attempts at the forced resettlement of Palestinian refugees, as well as his own involvement in the formation of the Gaza Teachers' Union. The Balawi memoirs presented here offer a rare glimpse of the Palestinian political life during a crucial period, offering an alternative narrative to the official version of Palestinian history which ignores the history of GUPS prior to the 1954 onset of the leadership of Yasser Arafat, (or which present the late President Arafat as the founder of the group).

Keywords: Palestinian Students Association, the Azhar, Yasser Arafat, Naturalization, the Muslim Brotherhood.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، منسّق مشروع بحث القضية الفلسطينية وتوثيقها، الأردن.
Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies where he is Coordinator for the Project on the Palestinian Collective Memory, Jordan

تمهيد

يواجه الباحثون المهتمون بتوثيق القضية الفلسطينية وحركتها الوطنية المعاصرة، معضلاتٍ كبرى نجمت عن أوضاع الشتات والمنافي والملاحقات الأمنية والحروب التي عصفت بالمنطقة، وأدّت إلى فقدان أرشيف متعدد لأفرادٍ ومؤسسات وفصائل. كما أنّ عددًا كبيرًا من القادة والمناضلين لم يدوّن يومياته في حينه، وبعضهم استشهد قبل أن يتفرغ لمثل هذه المهمة. أدى ذلك إلى انتشار الرواية الرسمية ذات الطابع الفصائلي وطغيان الإعلام على التأريخ.

في الفترة الأخيرة ثمّة محاولات جادة لتلافي هذا النقص الفادح وجهد حثيث لإعادة الاعتبار إلى التاريخ الشفوي، وتسجيل روايات وكتابة مذكرات وإن كان تدوينها في سنوات متأخرة، والبحث عن أرشيف وأوراق تركت لدى عائلات بعض القادة والمناضلين.

من هنا تأتي أهمية هذه الورقة التي تسجّل بعضًا من تجربة مناضل في مراحل حياته الأولى، وتلخص الفترة التي تلت نكبة 1948 وتأثيرها في الطلاب الفلسطينيين الدارسين في مصر، ومحاولات مقاومة مشاريع التوطين والإسكان المبكرة للاجئين الفلسطينيين في سيناء.

من هو فتحي البلعاوي

هو فتحي محمد قاسم البلعاوي الملقب بـ "أبو الوطنية". ولد في قرية بلعا بالقرب من مدينة طولكرم عام 1926، وإليها انتسب. أنهى دراسته الثانوية في يافا على ساحل البحر الأبيض المتوسط، وفي عام 1945 التحق بكلية اللغة العربية في الأزهر الشريف، وانتسب في حينها لجماعة الإخوان المسلمين، وأصبح موجّهًا لجناح الطلاب الفلسطينيين الدارسين في مصر. أبعدته السلطات المصرية بعد اعتقاله عام 1953 إلى قطاع غزة حيث عمل مدرسًا، وأسّس مع مجموعة من زملائه نقابة المعلمين الفلسطينيين، فكان أول نقيب لها. كما كان له دورٌ بارز في قيادة التظاهرات الشعبية التي اجتاحت القطاع ضدّ التوطين والإسكان عام 1955، حيث اعتُقل للمرة الثالثة لمدة عامين وشهرين، بعدها سُمح له بالعودة إلى القاهرة لتقديم امتحانات السنة النهائية في الأزهر، ليغادر بعدها إلى قَطر ويعمل مدرسًا، فموجّهًا تربويًا، فمديرًا لدائرة المناهج في وزارة التعليم القطرية.

يعدّ من الرعيل الأول في حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح" ضمن خلية قَطر التي ضمّته مع رفيق النتشة[1]، ومحمود عباس[2]، والشهيد أحمد كمال عدوان[3]، وسعيد المسحال[4]، وآخرين. عاد إلى الأرض المحتلة بعد توقيع اتفاق أوسلو حيث عمِل وكيلًا مساعدًا لوزارة التربية والتعليم، وتوفي عام 1996 في مدينة غزة.

يقسّم البلعاوي الطلاب الفلسطينيين الدارسين في الجامعات المصرية إلى قسمين: الأول أبناء الأثرياء الذين يدرسون في جامعة فؤاد الأوّل[5] والجامعة الأميركية، والثاني طلاب الأزهر الذين يقيمون في رواق الشام في الجامعة، وهو رواق يضمّ كل الطلاب القادمين من برّ الشام منهم الفلسطيني والأردني والسوري واللبناني، وكان الطلاب الذين يعيشون فيه - ومنهم فتحي البلعاوي - يعانون ضيق

---

1 (1934-) من مؤسسي حركة فتح، رئيس هيئة مكافحة الفساد في السلطة الفلسطينية منذ 2010.

2 (1935-) أبو مازن، من مؤسسي حركة فتح، ورئيس السلطة الفلسطينية منذ 2005.

3 (1935-1973) أحد مؤسسي حركة فتح. استشهد في بيروت على يد وحدة كوماندوس صهيونية.

4 (1933-) من مؤسسي حركة فتح.

5 أصبح اسمها جامعة القاهرة.



ذات اليدّ وفقر الحال، فالمحظوظ منهم من يصله من ذويه جنيهان أو ثلاثة جنيهات ينفقها على الأكل والشرب والمواصلات والسكن والكتب، ويعانون قسوة شيخ رواق الشام وهو فضيلة الأستاذ عيسى فنون الذي كان عميدًا لكلية أصول الدين في الأزهر، وأحد أعضاء هيئة كبار العلماء، وتعود أصوله إلى بلدة عين كارم الفلسطينية قبل أن ينال الجنسية المصرية.

ويسجّل البلعاوي أنّ أوّل اجتماع للطلاب الفلسطينيين في القاهرة كان عام 1946[6]، "حين اجتمع نحو خمسة وعشرين طالبًا من جامعة فؤاد الأول، والجامعة الأميركية في فندق شبرد، واختاروا وفدًا لمقابلة الحاج أمين الحسيني رئيس الهيئة العربية العليا" الذي كان قد عاد من منفاه في ألمانيا إلى القاهرة، واقتصر اجتماعهم على "من يتكلم؟ وكيف يتكلمون؟".

أمّا في رواق الشام الذي تعجّ فيه النقاشات والخلافات، ومراكز القوى، وحالات الاستقطاب فقد أسفر الأمر مع حلول كارثة 1948 عن تأليف لجنة سُمّيت بـ "اتحاد الطلبة الفلسطينيين الأزهريين"، ويبدو من السياق أنّ جلّ اهتمام هذه اللجنة كان السعي لتأمين وسائل مساعدة للطلاب الفقراء أصلًا، والذين انقطعت السبل بينهم وبين أهلهم، وفقدوا بذلك القروش القليلة التي كانت تصلهم من ذويهم.

أُلّفت في مصر بعد النكسة جمعية "إغاثة اللاجئين الفلسطينيين" برئاسة محمد علي علوبة باشا[7]، وكان سكرتير اللجنة "الشاب الطالب مصطفى مؤمن المهندس المعروف الذي قاد تظاهرة كبيرة في مجلس الأمن عام 1947 لدى عرض قضية مصر". ويروي البلعاوي قصصًا عن تلك الفترة؛ منها أنّ اجتماعًا عُقد في المركز العام لجماعة الإخوان المسلمين، وقف المتحدّثون فيه يحثّون الشبان على الذهاب إلى معسكرات التدريب في قطنة، بالقرب من دمشق ليُزجّوا في جبهات القتال تحت قيادة "البطل الشهيد أحمد عبد العزيز[8]، أو الشاب المجاهد الأستاذ كامل الشريف[9]". وفي أحد الاجتماعات تكلّم "الشاب سعيد رمضان[10]، المعروف اليوم باسم الدكتور سعيد رمضان، وتكلّم شاب فلسطيني من كلية الهندسة من بلدة عكا، مسيحي ماركسي، اسمه عفيف كركرد" ولمّا طال الكلام تقدّم شاب أسمر نحيف اسمه حامد أبو ستة[11] – وهو يحمل بيديه كتبه - من المنصة، ووقف بالقرب من عريف الحفل "وأظنه كامل أو كمال شندي، وهو أحد ناشطي الإخوان الذين حُكموا لاحقًا بالسجن المؤبد، وبكل هدوء أخرج عود ثقاب من جيبه وحرق الكتب، وقال: أنا طالب في السنة النهائية في كلية الهندسة، لا قيمة للهندسة، ولا قيمة للتعليم، ولا قيمة للجامعة إذا ضاعت فلسطين"، معلنًا عزمه على الالتحاق بجبهة القتال، وقد ذهب وعاد في أيار/ مايو، وأتيح له الالتحاق بالدور الثاني، ونجح ليصبح مهندسًا. كما يذكر قصة عن شاب آخر لم يذكر اسمه كان قد اشترى بدلة جديدة "من خياط كنّا نخيط عنده بالتقسيط. ثمن البدلة أربعة جنيهات، ندفع نصف جنيه، وكل شهر من عشرين إلى خمسة وعشرين قرشًا، وبعض الأشهر نتحايل عليه ليؤجلها إلى فترة أخرى". باع هذا الشاب بدلته بجنيهين. وانطلق إلى المعركة واستشهد.

على أنّ البلعاوي يخلط في هذه الفترة ما بين معسكرات التدريب التي أقيمت في هاكستب عام 1947 لتدريب المتطوعين الراغبين في الذهاب إلى فلسطين، ومعسكر آخر أقيم في جامعة فؤاد الأول عام 1951[12]، ودُعيَ كل الطلاب العرب والمسلمين للانضمام إليه،

6 حاول عبد القادر الحسيني خلال دراسته في الجامعة الأميركية في القاهرة 1929-1932 تأليف رابطة للطلاب الفلسطينيين، لكنّ ذلك لم يستمر بعد طرده من مصر، وكان جلّ نشاطه من خلال رابطة للطلاب الشرقيين، انظر: عيسى خليل محسن، **عبد القادر الحسيني** (عمان: دار الجليل، 1986).

7 (1875-1956) سياسي وقانوني مصري، ووكيل لحزب الأحرار الدستوريين.

8 (1907-1948) بكباشي (عقيد) قائد كتيبة المتطوعين في حرب 1948، استشهد في عراق المنشية في فلسطين.

9 (1926-2008) رئيس تحرير جريدة **الدستور** الأردنية ووزير الأوقاف في الأردن.

10 (1926-1995) مؤسس المركز الإسلامي في جنيف، وأحد أبرز قادة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

11 (1924-2008) أصبح عضوًا في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير منذ تأسيسها.

12 قارن مع الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين، انظر:
http://bit.ly/2hbyTDA

ذاكرًا "أنّ في الأزهر وحده 35 جنسية". أبرز المشرفين عليه كان "الرئيس العام لاتحاد الطلاب الجامعيين الشاب المعروف حسن دوح". في هذا المعسكر يذكر البلعاوي اسم أحد المدربين، وهو الشهيد عمر شاهين[13] الذي كان قائدًا للمجموعة التي كان من بين أفرادها "شاب فلسطيني في السنة الأولى من كلية الهندسة، يُسمى محمد عبد الرؤوف القدوة الحسيني الشهير بياسر عرفات".

شجار في الكنيسة

جاء موسى أبو سعد[14] الطالب في الأزهر الذي يدرس في الوقت ذاته في الجامعة الأميركية إلى رواق الشام، وقال: "إنّ الطلبة الجامعيين لا يعترفون بكم أنتم أيها الأزهريون، وهناك اجتماع لانتخاب رابطة أو اتحاد للطلاب الفلسطينيين، وسيُعقد هذا الاجتماع في تمام الساعة الخامسة في كنيسة دار السلام في جاردن سيتي[15]، وأنتم الأزهريون عدد كبير، ولا يليق ألّا تُوجّه إليكم الدعوة ومنكم المجاهدون، ومنكم العلماء".

في الموعد المحدّد، توجّه نحو سبعين طالبًا أزهريًا إلى الكنيسة، حيث يُعقد الاجتماع التأسيسي، واصطحب هذا الجمهور معهم مُقرئًا للقرآن الكريم، هو محمد فايز أبو شوشة الذي أصبح من كبار مرتّلي القرآن في الأردن.

يقول البلعاوي: "دخلنا كنيسة دار السلام، ووجدنا الصفّ الأمامي مليئًا بالأخوات الطالبات من الجامعة الأميركية، وجامعة فؤاد الأول، وعريف الحفل هو عفيف كركرد" ولمّا لم يقولوا شيئًا عن الطلاب الأزهريين فقد وقف البلعاوي على الكرسي الذي يجلس عليه، وقدّم المقرئ أبو شوشة على أساس "أنّ كلّ حديث لا يبدأ باسم الله فهو أبتر، وكل جلسة لا يُتلى فيها القرآن فإنّ الشيطان يسيطر عليها"، وعلى الفور جاء القسيس راعي الكنيسة وهدّد بإخراجهم بالقوة.

يعترف فتحي البلعاوي بأنّ الهدف كان إفساد الحفل؛ "إذ لا يجوز أن يكون للفلسطينيين رابطة دون أن يكون ممثلون للأزهر فيها"، لذا وقف خطيبًا ومحذرًا من نسيان العلماء "وصنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس، ألا وهما العلماء والأمراء".

تحوّلت باحة الكنيسة إلى ساحة للقتال والتراشق بالكراسي، وسط صيحات لتجنيب الطالبات المعركة، وعدم المسّ بهنّ بوصفهنّ "شرفنا وكرامتنا"، وانفضّ المؤتمر دون أن يثمر شيئًا.

المفاوضات

بعد الشجار تلقّى الطلاب الأزهريون دعوةً للمشاركة في مفاوضات لتأليف رابطة للطلاب الفلسطينيين في الجامعات المصرية، وهنا واجه هؤلاء مشكلة في تلبية الدعوة الموجّهة إليهم تتعلّق بعدم توافر قروش قليلة لديهم يخصّصونها للتنقّل بالترام، والوصول إلى مكان الاجتماع. "تعلّلنا وقلنا إنّ للعلماء هيبةً ووقارًا، فعليكم أن تأتوا لتجتمعوا معهم في عقر دارهم، وكانت عندهم مرونة ولباقة، جاء الدكتور نديم النحوي، وعفيف كركرد، ومعهم الدكتور أمين الآغا". أُزيلت الأسرّة من غرفة كبيرة، وجُمعت الكراسي المتوافرة، وبدأت المفاوضات.

---

13 (1931-1952) استشهد في معركة مع القوات البريطانية في التل الكبير، وبحسب الموسوعة التاريخية للإخوان المسلمين فقد اختاره قادة معسكر جامعة فؤاد الأول ليكون قائدًا لإحدى المجموعات في المعسكر خلال فترة التدريب، وكان ياسر عرفات ضمن مجموعته.

14 أصبح لاحقًا مفتشًا ماليًا وإداريًا في دولة قطر، ومن ثم مديرًا لمكتب الهيئة العربية العليا في السعودية.

15 من سياق الأوراق، فإنّ هذا الاجتماع قد عُقد في نهاية عام 1949، أو بداية عام 1950 حيث انتخبت الهيئة الإدارية الأولى للرابطة.

طالب الأزهريون بثلاثة مقاعد، وعرض الطرف الثاني مقعدًا واحدًا لهم، لتسفر المفاوضات عن "مقعدين للأزهريين، وللطلاب الثانويين مقعدين، ولكلية التجارة والحقوق والآداب في جامعة فؤاد الأول مقعد، وللطب البيطري والزراعة مقعد، ولكلية طب القصر العيني واحد"، على أن تختار كل منطقة ممثليها.

جرت الانتخابات ونجح الدكتور سليمان أبو ستة[16]، ومن كلية الهندسة نجح إميل شاكر، ولم ينجح ياسر عرفات، ومن الجامعة الأميركية نجح إبراهيم الدقاق[17]، ولم ينجح معين بسيسو[18]، ومن الأزهر نجح فتحي البلعاوي، واختير سكرتيرًا للرابطة، ومن الطلاب الثانويين نجح عمر عادل زعيتر[19]، وعدنان إبراهيم صنوبر.

في الوقت ذاته كان هنالك اتحاد لطلاب الأزهر يترأسه فلسطيني هو "الشيخ سليم شراب من خان يونس"، وأُقيم اتحاد آخر، هو اتحاد طلاب البعوث الإسلامية "ترأسه محمد توفيق الكندي من سوريا، ونائب الرئيس صبغة الله مجددي[20] من أفغانستان". وتولى أمانة السر فتحي البلعاوي.

التمويل الأول للرابطة

انتُخبت الهيئة الإدارية للرابطة وبدأت عملها، كان مقرّها في غرفة نوم الدكتور سليمان أبو ستة "4 شارع فيني بالدقّي"، وهو العنوان المطبوع على مغلفات تحمل اسمها، وتُستخدم لإرسال رسائل، وعرائض لمندوبي الدول العربية والأجنبية تشرح القضية الفلسطينية. لم يكن هنالك مقرّ، ولا أثاث، ولا أي موارد مالية، وجلّ نشاطاتها تكون عبر أعمال تطوعية من أعضائها.

ذات يوم نشرت جريدة **الأهرام** خبرًا مفاده "تقام حفلة أوبريت ساهرة في قاعة أوفري بالجامعة الأميركية لصالح الطلبة الفلسطينيين، الأسعار كذا وكذا." ذهب البلعاوي وأبو ستة إلى بائع التذاكر، وهدّداه باللجوء إلى النيابة؛ لأنّ الطلاب الفلسطينيين لا يتكلّم باسمهم إلّا رابطتهم.

بعد البحث تبيّن أنّ الذي يقيم الحفل "لجنة سيدات في الجمعية الإنكليزية في مصر الجديدة، وهدف الحفل تسديد رسوم الطلاب الذين يدرسون في المدارس الإنجيلية"، وعرفوا من السيدات مدام بولوس سعيد والسيدة إيليا السكاكيني أخت المرحوم خليل السكاكيني[21]، وعند الاتصال بهنّ أفدن بأنّهن أخذن إذنًا من الأفندي، أي من سماحة الحاج أمين الحسيني الذي أفاد بدوره أنّ مجموعة سيدات قد حضرن لزيارته واشترى منهن أربع تذاكر بعشرين جنيهًا.

ولم تصل الرابطة إلى نتيجةٍ تُذكر، فكان أن لجأ البلعاوي إلى محامٍ قدير هو فتحي رضوان[22].

16 بحسب أوراق الأستاذ فتحي البلعاوي فإنّ الدكتور سليمان أبو ستة كان أول رئيس للرابطة، في حين أن الأستاذ عبد القادر ياسين يقول إنّ الشيوعي صلاح الناظر كان أول رئيس للرابطة، مع أنّه يعترف بهيمنة الإخوان على الرابطة في الفترة بين 1951 و1957، انظر: عبد القادر ياسين، "الطلاب والعمل الفدائي"، ملحق فلسطين، جريدة **السفير** اللبنانية، 2013/6/15.

17 (1929-2016) سكرتير لجنة التوجيه الوطني في الأرض المحتلة 1978-1986، ورئيس مجلس أمناء جامعة بيرزيت 1973، وفي عام 2002 أطلق المبادرة الوطنية الفلسطينية مع الدكتور حيدر عبد الشافي، والدكتور مصطفى البرغوثي.

18 (1926-1984) شاعر فلسطيني كبير، ومن قادة الحزب الشيوعي في قطاع غزة.

19 أصبح ضابطًا في الجيش الكويتي.

20 (1926-2016) رئيس أفغانستان 1992، ورئيس مجلس النواب اللويا جيرغا 2003.

21 (1878-1953) فلسطيني مقدسي من رواد التربية الحديثة في الوطن العربي.

22 (1911-1988) من مؤسسي حزب مصر الفتاة والحزب الوطني الجديد، اعتقل عدة مرات. بعد الثورة عُيّن وزيرًا للإرشاد القومي حتى عام 1958. اعتقله الرئيس السادات في أحداث أيلول/ سبتمبر 1981.

سجن الأجانب

تعرّف البلعاوي إلى الأستاذ فتحي رضوان في سجن الأجانب حيث اعتقل نتيجة أحداث جرت في رواق الشام، ويصف السجن في أوراقه بأنّه "شيء ترفيهي رائع، فيه سرير وطاولة وحديقة صغيرة [...] والأبواب تُفتح في الصباح، وتُغلق في المساء، وفيه نور ومكتبة"، عن يمينه في السجن كان الأستاذ فتحي رضوان، وعن يساره الأستاذ أحمد حسين[23].

ذهب البلعاوي برفقة أبو ستة إلى رفيق المعتقل الذي اكتشف أنّ الرابطة تعمل بلا ترخيص وبلا مقرّ، وكل ما لديهم لا يزيد عن رقاع دعوة وجّهوها لحفل تأبين الشهيد عبد القادر الحسيني باسم الرابطة في جمعية الشبان المسلمين. وبالطبع فقد فسّر لهم الأستاذ فتحي أنّ هذا ليس رسميًا، واقترح عليهم الرجل، "وهو رجل ذكي وداهية، أن يكتب رسالة للسيدة مدام بولس سعيد، ويقول فيها جاءني رئيس الرابطة وسكرتيرها، ليرفعوا قضية، وأنا أرفض أن يُقسّم الفلسطينيون في مصر بين مسلم ومسيحي، ولا نريد هذه التفرقة، وخصوصًا كلّكم لاجئون، نريد أن تُسوّى بالتي هي أحسن".

بالفعل أسفرت هذه الرسالة عن تسوية، اتُفق فيها على أن تأخذ الرابطة ثلث الريع، على ألّا يقلّ عن مئة جنيه "في الوقت الذي كنّا لا نملك مئة قرش"، وخرجنا من الحفل الذي قدمته الطالبة جاكلين خوري "ملكة جمال الجامعة، وهي فلسطينية من حيفا، وابنة الأستاذ رشيد الخوري الذي كان سكرتيرًا لبلدية حيفا"، بمئة وأربعة وخمسين جنيهًا.

مقرّ ومجلة ونشاط دائم

أُودع المبلغ في بنك الأمة العربية، "واستأجرنا شقة 126 شارع إسماعيل أباظه باشا لاظوغلي، أرضية من أربع غرف وصالة. أثثناها، ووضعنا يافطة حرصنا أن تكون عريضة جدًا". ينصّ قانون الجمعيات المصري على أنّه إذا قدّمت محضر الجلسة الأولى، ومحضر الانتخابات، وتأليف الهيئة الإدارية، ووضعت عليه ختمًا، وأرسلته برسالة مسجلة، ومرّ شهر كامل، ولم تتلقَ ردًا بالإيجاب أو بالسلب، فيمكنك أن تمارس العمل. وهذا ما حصل.

أُصدرت مجلة باسم صوت فلسطين، وكان من محرريها "عبد المحسن أبو ميزر[24]، والدكتورة نادرة السراج[25]".

أدّت الرابطة دورًا مهمًا في تمثيل القضية الفلسطينية، خصوصًا مع وجود الجامعة العربية في القاهرة، وما يتضمنه برنامجها من اجتماعات ولقاءات عربية متتالية، فما إن يُعقد اجتماع حتى تُطبع العرائض، وتُوزع على الوفود، وتدقّ الأبواب طالبةً لقاء رؤساء الوفود، ومطالبةً بالمعونات للّاجئين، و"بفرض التجنيد الإجباري على الفلسطينيين".

قال توفيق السويدي باشا[26]: "نسأل الله أن ييسر لنا من أمرنا، ولكنّي أقول لكم الصراحة، القضية أكبر مني ومنكم". ولم ينسَ البلعاوي استهتار توفيق أبو الهدى[27] بعريضتهم، فما إن تولّى رئاسة الوزراء في الأردن حتى أبرق له قائلًا: "أهنئكم بكرسي الوزارة، وأعزي الشعب الأردني".

23 (1911-1982) ترأس حزب مصر الفتاة، وأصدر جريدة **الاشتراكي**، اختلف مع الضباط الأحرار حول الديمقراطية، فاختار سورية منفى اختياريًا قبل أن يعود عام 1956 ويعتزل الحياة السياسية، ويتفرغ للكتابة والمحاماة.

24 (1930-1992) أصبح عضوًا في القيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي، ومن ثم عضوًا في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية.

25 (1929-1990) أستاذة اللغة العربية في الجامعة الأردنية، وجامعة الكويت، وجامعة وهران.

26 (1892-1968) رئيس وزراء العراق في العهد الملكي لأربع مرات.

27 (1894-1956) رئيس وزراء الأردن 12 مرة.



رابطة طلبة الأردن وازدواجية التمثيل

وصلت تعليمات لرابطة طلبة الأردن من القائم بالأعمال الأردني في القاهرة، بعد مقتل الملك عبد الله، بأن يتبع كل طالب من الضفة الفلسطينية لنهر الأردن، ويحمل جوازَ سفر أردنيًا، رابطة الطلبة الأردنيين.

كان هذا يُنذر بتحوّل رابطة الطلاب الفلسطينيين إلى رابطة لطلاب قطاع غزة فحسب.

عُقد الاجتماع مع قيادة الرابطة الأردنية التي ضمّت سكرتير الرابطة محمد الدباس[28]، والدكتور حسن خريس[29]، ومقبل دحابرة، وسليمان دحابرة[30]، وطالب ماركسي يُدعى صبحي البقاعين، فرفضوا التفاهم بدايةً، إلّا أنّ واسطة من ذوقان الهنداوي[31] أسفرت عن اتفاق على عقد جمعية عامة للطلاب، والسماح لسكرتير رابطة الطلاب الفلسطينيين بإلقاء كلمة فيها". قال البلعاوي في كلمته: "نحن لا يهمنا أن نكون أردنيين أو فلسطينيين، نحن من رواق الشام، ورواق الشام قد جمع الكلّ، وفي اليوم الذي ستتحرر فلسطين سنبايعكم بالوحدة". وذكّر الحضور أنّ العدد الأخير من **مجلة أكتوبر** التي يرأس تحريرها أنيس منصور قد "أصدر خريطةً للعالم العربي وضعت مكان فلسطين ’إسرائيل‘"، مستطردًا: "دعونا نحرّر فلسطين، وبعد ذلك ليشطب هذا الاسم، ولتبقى الأمة العربية الواحدة".

ألقى الدكتور حسن خريس كلمةً دعا فيها أعضاء الرابطة أن يعدلوا عن القرار، وأن يُسمح لكل من هو مِن أصل فلسطيني أن ينتسب إلى الرابطة الفلسطينية. وهكذا نجح القرار. وحافظت رابطة طلاب فلسطين على وحدتها.

الانتخابات التالية

حافظت الرابطة على تقليد إجراء انتخابات سنوية، وفي السنة التالية فاز الدكتور موسى أبو غوش برئاسة الرابطة، وحافظ البلعاوي على موقعه فيها سكرتيرًا لها، وفي هذه السنة وعلى الرغم من قدرة الإخوان بقيادة البلعاوي على الفوز بكل مقاعد الرابطة[32]، قرروا تطعيمها بعناصر أخرى مستقلة مثل ياسر عرفات، كما أصر البلعاوي – على الرغم من وجود معارضة شديدة له - على إدخال طالب بعثي هو جاويد الغصين[33]، وطالب مسيحي هو سمير الجبجي.

لا يذكر البلعاوي شيئًا في أوراقه عن انتخابات 1953-1954، وهي السنة التي قرر فيها ياسر عرفات أن يؤلف قائمة برئاسته منفصلةً عن قائمة الإخوان المسلمين معتقدًا أنّ القائمة تفوز بفضله هو، فكان أن ألَّف قائمة مستقلة، بينما ألّف البلعاوي قائمة أخرى فازت بكامل أعضائها، وفشلت قائمة ياسر عرفات[34]، وأصبح عبد الفتاح عيسى حمود[35] زميل ياسر عرفات لاحقًا في تأسيس حركة فتح رئيسًا للقائمة، ليعود ياسر عرفات رئيسًا للرابطة في السنة التي تلتها، وحتى تخرّجه في الجامعة عام 1956، بعد أن قضى في الكلية ثماني سنوات، وكان أول

---

28 أصبح وزيرًا للمالية في الأردن.

29 أصبح رئيسًا لبلدية إربد في الأردن، ونقيبًا لأطباء الأردن، والأمين العام لاتحاد الأطباء العرب، توفي عام 2003.

30 مختص جراحة المسالك البولية، ومن أوائل الأطباء في الأردن.

31 (1927-2005) أصبح نائبًا لرئيس الوزراء، ورئيسًا للديوان الملكي في الأردن.

32 استمرت سيطرة الإخوان على الرابطة حتى عام 1957، وقد خلف صلاح خلف (أبو إياد) البلعاوي في قيادة الإخوان بعد إبعاده إلى القطاع.

33 اختير لاحقًا عضوًا في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، ومسؤولًا عن الصندوق القومي، حامت حوله شبهات مالية أدّت إلى عزله، واعتقاله لفترة من جانب ياسر عرفات.

34 ياسين.

35 (1933-1968) من مؤسسي حركة فتح، وعضو في لجنتها المركزية.

ممثّل لفلسطين في اتحاد الطلاب العالمي[36]. ولعلّ السبب في عدم ذكر تلك السنة في محاضرته كان تجنّب ذكر ما يحرج ياسر عرفات الذي أصبح زعيمًا للشعب الفلسطيني، وأمسى البلعاوي صانع الهيئات الإدارية المتعاقبة عضوًا في الحركة التي يتزعمها عرفات.

بعد ثورة الضباط الأحرار تقدّمت الهيئة التأسيسية للرابطة بكامل أعضائها بوثيقة موقّعة بالدم، تتضمن "مطالب شعب فلسطين للواء محمد نجيب، وطلبت إليه أن يكون رئيس شرف رابطة الطلبة الفلسطينيين، وكان ذلك فعلًا".

الحجز على مقر الرابطة

لم يكن دفع الاشتراكات السنوية منتظمًا، لذا تأخرت الرابطة عن دفع إيجار مقرها، فقام صاحب العقار بالحجز على موجوداتها، وإغلاق المقرّ بالشمع الأحمر، تصادف أن كان رئيس الرابطة ياسر عرفات "يتدرب كضابط احتياط في المعمورة، وكان نائب الرئيس الدكتور هاني بسيسو يحضر مؤتمرًا للإخوان المسلمين في حلوان"، أمّا البلعاوي فكان معتقلًا في سجن الأجانب. استغلت الأمر قائمة منافسة كانت قد فشلت في الانتخابات فألّفوا لجنة سمّوها "لجنة إنقاذ الرابطة"، ويرأسها الدكتور جمال الخياط[37]. وبدأت في جمع النقود والتبرعات والتوقيعات لاستعادة المقرّ وإسقاط الهيئة المنتخبة.

أنقذ الموقف خروج البلعاوي من السجن بعد وساطات، فلجأ إلى الشيخ هاشم الخزندار[38] الذي كان يزور القاهرة. فدفع خمسين جنيهًا كانت كافية لفك الحجز وإنقاذ الرابطة.

هنا تكشف أوراق فتحي البلعاوي عن مرحلة مهمة لم تُدوّن بعد، أو دُونت بما يتلاءم مع المرحلة السياسية السائدة، إذ إنّ أي حديث عن رابطة الطلاب الفلسطينيين كان مقرونًا دومًا بأنّ الرئيس ياسر عرفات هو الذي أسسها، وهو الذي ترأسها، وهو ما تنفيه هذه الأوراق، بحيث أنّ ياسر عرفات كان الرئيس الرابع للرابطة، وإن كان عضوًا في هيئتها الإدارية الثانية، بعد أن لم يحالفه الحظ في الانتخابات الأولى والثالثة، قبل أن يعود على قائمة الإخوان في الهيئة الإدارية الرابعة ويترأس الرابطة حتى تخرّجه عام 1956. كما تكشف هذه الأوراق أنّ قيادات العمل الطلابي في ذلك الوقت هم من أصبحوا لاحقًا جزءًا رئيسًا من قيادة الحركة الوطنية الفلسطينية.

نداء فلسطين

إضافةً إلى مجلة **صوت فلسطين** التي كانت تصدرها الرابطة فقد أصدر البلعاوي مجلةً أخرى باسم **نداء فلسطين**، صدر العدد الأول[39] منها في تشرين الثاني/ نوفمبر 1952، وغلافه بريشة الفنان إسماعيل شموط الذي كان يدرس الفنون الجميلة في القاهرة في ذلك الوقت، وكتب على الصفحة الثالثة أنّها نشرة غير دورية، يُصدرها لفيف من الشباب الفلسطيني بمصر وأنّ محرّرها المسؤول فتحي البلعاوي وجميع المراسلات تُرسل إلى المحرّر في رواق الشام.

تضمنت المجلة قصائد شعر عديدة، ومقالات، ومقابلة مع المجاهد محمد علي الطاهر، وبابًا سُمي "في دنيا الطلاب" تضمّن مناشدة من حكومة عموم فلسطين، إلى الحكومة المصرية للسماح للطلاب الفلسطينيين الذين أُخرجوا من مصر بتهمة الانتماء إلى الحزب

36 ملحق فلسطين، جريدة **السفير**.

37 أول طبيب تخدير في الأردن وفلسطين توفي عام 2005.

38 (1915-1979) من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين في فلسطين، اغتيل في غزة على خلفية تنظيمه وفدًا زار القاهرة تأييدًا لزيارة الرئيس السادات إلى القدس.

39 العدد محفوظ في أرشيف المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

القومي السوري بالعودة لتقديم امتحاناتهم، وخصوصًا أنّ معظمهم في السنوات النهائية، كما تضمّن خبرًا عن حفل تكريم أقامته رابطة الطلاب للخريجين، واقتراحات بآلية جديدة لانتخابات الرابطة التي من المتوقع أن تجري في نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر، كما تضمّن عددًا من الأسئلة التي وصفت بالحائرة، مثل:

- لماذا لا يُسمح للطلاب الفلسطينيين بالانضمام إلى الكليات الحربية؟
- ولماذا تضع حكومة عمان (الأردن) العراقيل أمام قدوم الطلاب إلى القاهرة؟
- ولماذا لا تتولى جامعة الدول العربية مسؤولية تعليم أبناء اللاجئين؟

ومن الأخبار اللافتة خبرٌ يقول أقام الطلاب الفلسطينيون برواق الشوام حفلة سمر كبرى في صالة الاحتفالات، قدّم فيها فريق التمثيل الرواية الخالدة "إسلام عمر". واللافت في الخبر أنّ مخرج الرواية هو صلاح خلف (أبو إياد)[40] الذي وعد الحضور بتقديم مسرحية "صلاح الدين منقذ القدس"، "حتى نُذكّر الناس، وعسى الله أن يبعث لفلسطين (صلاحها) الجديد".

لا نعرف على وجه الدقة كم عدد صدر من هذه المجلة؛ ففي أوراق الأستاذ فتحي لم نجد سوى هذه النسخة، لكن من المؤكد أنّها قد توقفت بعد اعتقاله وإبعاده من القاهرة إلى قطاع غزة في نهاية 1953، إثر إلقائه خطبة نارية في احتفال حضره اللواء محمد نجيب، حيث خاطبه بنبرة حادة، أدّت إلى تدّخل الحاج أمين الحسيني، وأن يمسك ياسر عرفات بيد حارس اللواء لمنعه من إطلاق النار على البلعاوي.

نقابة المعلمين وتظاهرات ضدّ التوطين والإسكان

عمل البلعاوي مدرسًا في قطاع غزة بعد إبعاده، وأصدر فيه مجلة **صوت اللاجئين**، وساهم في تأسيس أول نقابة للمعلمين الفلسطينيين وكان أول نقيب لها. ومن الواضح أنّ علاقته بحركة الإخوان المسلمين قد استمرت، بل هو يؤكد في أوراقه أنّ "الاتحاد العام لطلاب الإخوان المسلمين هو الذي كان يُحرّك القطاع في ذلك الوقت"، ويُعدّد عددًا من الأسماء التي لمعت فيما بعد في صفوف الثورة الفلسطينية ومنها "رياض أديب الزعنون، أمين سرّ طلاب الإخوان ونائبه خليل إبراهيم الوزير[41]". ويستطرد في تعداد أسماء الناشطين فيذكر كمال عدوان، وخليل زعرب، ومحمد يوسف النجار[42]، وغالب الوزير[43]، وسعيد المزين[44]، وسيف الدين زعرب، وحمد العايدي[45] الذي كان "مع زميله خليل الوزير أول من نسفوا أنابيب المياه (في المستوطنات)، أُلقي القبض على خليل الوزير"، لكنّ حمد استطاع الفرار عبر بئر السبع إلى الخليل.

في عام 1955، وعلى إثر اعتداء صهيوني جديد على قطاع غزة، استشهد فيه عدد كبير من قوات حرس الحدود المصريين، خرجت تظاهرات في قطاع غزه تستنكر هذا الاعتداء، كما تستنكر مشروع التوطين الذي كانت لجنة من الحكومة المصرية ووكالة الغوث قد أنهت تقريرها بخصوصه، ويقضي بتوطين اثنَي عشر ألف عائلة فلسطينية في سيناء.

---

40 (1933-1991) من مؤسسي حركة فتح ومسؤول الأمن فيها، اغتيل في تونس.

41 (1935-1988) أبو جهاد من مؤسسي حركة فتح، ونائب القائد العام، استشهد في تونس على يد وحدة كوماندوس صهيونية.

42 (1927-1973) أبو يوسف، عضو اللجنة المركزية لحركة فتح، واللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير، استشهد في بيروت على يد وحدة كوماندوس صهيونية مع زميليه كمال عدوان وكمال ناصر.

43 شقيق خليل الوزير، ومن الكوادر الأولى في حركة فتح.

44 (1935-1991) أبو هشام، ولُقب بفتى الثورة، عمل ممثّلًا لمنظمة التحرير في الرياض، واشتهر بتأليفه العشرات من أناشيد الثورة الفلسطينية.

45 أصبح عضوًا في المجلس الثوري لحركة فتح.

يُقدّم لنا فتحي البلعاوي روايةً جديدة تتعلّق بالدور الذي قام به الإخوان والشيوعيون في هذه الأحداث؛ فهو يقلّل من أهمية دور الشيوعيين بقيادة الشاعر معين بسيسو، الأمين العام للحزب في ذلك الوقت، فيقول "خرجت تظاهرة عادية خطب فيها الشاعر معين بسيسو"، أمّا التظاهرة الحقيقية فهي "تلك التظاهرة التي قادها مدرّس بطل اسمه عز الدين طه"، ولم يوضّح البلعاوي انتماء هذا المدرّس لكنّه يذكر أنّه قاد تلاميذ المدارس الابتدائية خمسة عشر كيلومترًا عن طريق البحر، حتى وصل إلى مقرّ الحاكم الإداري للقطاع، متجنبًا السير على الطريق الأسفلتي الذي عليه "مصفّحات، وعليه الجنود، وعليه العساكر".

اعتُقل البلعاوي إثر هذه التظاهرات عامين وشهرين، وبعد أن أُفرج عنه سُمح له بالعودة إلى القاهرة لتقديم امتحانات السنة النهائية، والالتحاق ببرنامج الدبلوم، قبل أن يغادرها في عام 1961 إلى دولة قطر.

خاتمة

على الرغم من محدودية حجم الأوراق التي عثرنا عليها لدى عائلة الأستاذ فتحي البلعاوي فهي تكتسب أهميةً خاصة بالنظر إلى المرحلة التي تتحدث عنها، وهي مرحلة لم تحظ كثيرًا باهتمام الباحثين، وجاءت هذه الأوراق لتلقي ضوءًا كافيًا عليها ولتحسم بعض الجدل الذي رافقها.





الملاحق

ملحق(1)

من أوراق فتحي بلعاوي المحفوظة لدى المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

(٩)

(٩)

أحيت .. وإذا الذي أقام الحفلة سيدتين مدام بولوس سعيد ومعهن لجنة سيدات ليخصص ثمنه الحفلة لجمع أموال لتسديد رسوم طلاب أخواننا المسيحيين من اللاجئين [illegible] كما يقال الذين يتعلمون في المدارس الإنجيلية، والحفلة رتبت للاستماع لطلاب الجمعية الإنكليزية في مصر الجديدة، ومن العضوات البارزات في ذلك الحين الآنسة إيليا السكاكيني أخت المرحوم خليل السكاكيني ومن عضوات البارزات في الدعاية الآنسة الفاضلة مريم حبيب ..... لا أذكر بقية الأسماء ومنهن أيضاً فضة. وانصرفنا إلى الوقت وذهبنا نتفاوض وإذا بها تقول أنا أخذت إذناً من الأفندي. وكنا أغبياء لا نعرف من هو الأفندي، وإذا كلمة الأفندي تعني عنصر حضرة صاحب السماحة المرحوم الحاج أمين الحسيني. فقلنا: من هو الأفندي؟.. هل يوجد مثل [illegible] للطلاب إلا الرابطة. فقالت: إنه سماحة الحاج. فقلنا لها: لا نقبل البيع لأننا مضطرون لاتخاذ الإجراءات القانونية، وذهبنا إلى سماحة الحاج وجلسنا معه ومع المرحوم إسحق درويش ومع المرحوم الشيخ صبري عابدين، وكان واسطة الخير أمد الله في عمره أخ عزيز اسمه زهير الخطيب كان يعمل سكرتيراً للمرحوم الحاج أمين وتناقشنا فاعتقد الرجل أنه لم يكن على علم بكل التفاصيل، ولكنه ذكر أنه جاءت سيدات وقلن له كذا فاشترى [illegible] في تذاكر حوالي عشرون جنيهاً أو ما إلى ذلك، فعدنا للتفاهم [illegible].

هذا الزعيم المشرد بسبب أحداث [illegible] كان قد اعتقل ووضع في سجن الأجانب، وسجن الأجانب سجن ترفيهي رائع .. فيه سرير وطاولة وحديقة صغيرة .. والأبواب تفتح في الصباح وتقفل في المساء وفيه نور ومكتبة .. شيء رائع جداً .. [illegible] الذين لا جنسية لهم عامة أو خاصة، ولكن ما أظن ذلك بمستطاع، في هذا السجن كان [illegible] هذا الزعيم تمام كبير اسمه فتحي رضوان وكان من شأنه تمام كبير اسمه أحمد حسين رئيس الحزب الاشتراكي أو رئيس جمعية مصر الفتاة في ذلك الحين. فتذكر هذا الزعيم أنه [illegible] مع فتحي رضوان ومع أحمد حسين فذهب مع الدكتور أبو ستة إلى الأستاذ فتحي رضوان المحامي وقص عليه الأمر. قال الأستاذ المحامي: أعطوني رخصة فتح رابطة الطلاب الفلسطينيين. طبعاً لا يوجد معنا ترخيص. أين مقرها؟ لا يوجد مقر وللعلم تذكروا أي الشباب أن مقر رابطة الطلبة الفلسطينيين كان في غرفة نوم السيد الدكتور سلمان أبو ستة في شارع قصر [illegible]. وكيف كان يعرف هذا العنوان؟ من خلال مطبوعات طبعناها ووزعناها وقد [illegible] طبعناها ووضعنا عليها هذا العنوان. ولا كرسي ولا طاولة ولا أي شيء وكثيراً ما كان يفرد لنا البطانية ونجلس على الأرض. وهو للتاريخ رجل غني وكريم [illegible]




ومرة وخلال ترددي تعرفت على المجاهد الشهيد شفيق عبد الحميد الوحسة الذي كان مديراً لمكتب منظمة التحرير الفلسطينية في هذا البلد لأنه أكبر منه سناً كما أعتقد وليس بعد أيضاً. وذهبنا لنلتقي رضوان وقصصنا عليه الأمر وأخبرنا أن رابطة الطلبة الفلسطينية هي التي أقامت حفلة في دار الشبان المسلمين في ذكرى الشهيد عبد القادر الحسيني، إذ هي غريبة عن خطوط الطائفة. قال لنا الرجل هذه ليست رسمية ولا يمكن أن يعترف بها. فشرحنا الأمر، فاقترح علينا الرجل وهو رجل ذكي وداهية، اقترح أن نكتب رسالة للسيدة مدام بولس سعيد ويقول فيها في رئيس الرابطة وسكرتير الرابطة ليرفضوا قضية، وأنا أرفض أن نقسم الفلسطينيين في مصر بين مسلم ومسيحي، ولا نريد هذه التفرقة ومقصوصنا وكلكم لا يجوز أن نريد أن تستوي بالتي هي أحسن.

حملنا الرسالة وذهبنا البلاد فعلاً اجتمعت السيدات الفلسطينيات مع عضوي اللجنة وأضيف لهم عضو ثالث أسمه ... وهو الأستاذ بشير مسعود، أخته السيدة الدكتورة بشيرة مسعود والذي حصل على الجنسية المصرية وأصبح أستاذاً في جامعة عين شمس. كان هذا أميناً للصندوق وهو أزهري للعلم وكان مع المرحوم ... الأزهر. وبعد التي واللتيا اتفقنا على أن تأخذ ثلث الريع بحيث لا تقل عن مئة جنيه، وهيئنا بيع الواحد بـ مئة جنيه بحاجة الى غرفة التاسعة أو سيارة إسعاف فوراً. مائة جنيه .. ده الواحد لا يملك مائة قرش.

وحضرنا الحفلة كمراقبين ورحلتنا مقدمة الحفلة الطالبة جاكلين خوري كانت ملكة جمال الجامعة ومرتديه حزام الحسين، وهي من بلدة حيفا، ابنة الأستاذ رشيد الخوري الذي كان سكرتيراً لبلدية حيفا. ومع الفواتير جمعنا المبلغ وهنالك شرائي.. طلع للأمانة حوالي أربع وعشرين جنيهاً وهذا المبلغ وضعناه في بنك الأمة العربية عند المرحوم أحمد حلمي باشا. وبعد أن تحدثت عن مستقبل لشتاء ... واستأجرنا شقة (٢٦) شارع إسماعيل أباظة باشا بلاظوغلي، ومنطقة لاظوغلي خلف القصر العيني. استأجرنا شقة من أربعة غرف وصالة، وذهبنا الى رجل خطاط كتب لنا يافطة، وحرصنا على أن تكون اليافطة عريضة جداً .. طولها حوالي أكثر من خمسة أمتار حتى تحتل البرندا المطلة على الشارع، واشترينا طقم كراسي خيزران من قش، وبعد أن أصدرنا هناك مجلة صوت فلسطين. وكان رئيس التحرير ... الأستاذ عبد المحسن أبو ميزر.. المناطق الرسمي باسم الثورة الفلسطينية حالياً، والدكتورة نادرة السراج، الآن أستاذة كرسي الأدب العربي في الجامعة الأردنية، وكان طالب اسمه عبد الرزاق الشريف من كلية الحقوق ... صاحب الامتياز ... ومصدري مجلة صوت فلسطين.

هنا يا أحبابي ... هنا يا أخواني .. أقول لكم أيها الشباب: العاملون المصريون.. قائدون الجبهات .. تحلوا بيه إذا كرمت تحضر الجلسة الأولى بمحضر الانتخابات وتشكيل الهيئة الإدارية كانوا هم مرقعين عليه ختم؟



(١٦)

العلم المصري والميكروفونات في الشارع يعلن في الميادين الحبيب عن أبطال فلسطين
وقد صوروا ووضعت صورهم في مقابل أبطال الجيش المصري، وجاء لواء من
الجيش المصري لحضور الحفل نيابة عن الرئيس محمد نجيب لتقديم الجوائز.
وكانت حفلة رائعة كان البطل محمد الريس قد فاز بالعزبة القاسمية،
والبطل عصمت الحلبي قد فاز أيضا على خصمه، وفاز شاب مالم أجد
اسمه رجع عليها ... وهذا البطل فاز على زميله بالعزبة القاسمية، وكانت
النتيجة في النهاية التعادل، ووزعت الجوائز والصور ونشرت عنها
الصحف، وتحدثت عنها طويلا.. وطويلا جدا.
وجاء يوم الحساب وتسديد فاتورة الفندق، وإذا إنها تفرض حوالي
ثلاثة عشر جنيها، وكان وتصور كيف نسددها؟ وبدأنا نفكر،
راحت السكرة وأجت الفكرة، فبدأ أجمعنا، فيه كذا اللي معاه
جنيه، واللي معاه اتنين، فسلفنا وجرت العملية وسافروا ....

....

الجامعة. الأخ أبو عمار كان يتدرب كطالب احتياطي.. ضابط احتياطي.
وللعلم كان في الجامعات المصرية تدريب عام لكل الطلاب الذين يرغبون
في فترات كان اجباري على المصريين، واحتياطي لغير المصريين.. ضباط
احتياطي. فكان الأخ أبو عمار يتدرب كضابط احتياطي، وكان في منطقة
المنصورة، وكان الأخ نائب الرئيس المرحوم الدكتور هاني بسيسو في
حلوان في مؤتمر للإخوان المسلمين، وكان المشرد المزعج في غياهب السجن
والشقة التي استأجرناها، كمل عليها ثلاثة شهور في ١٦ ب ٤٨ حلمية،
وانتقلنا إلى شقة أكبر وعنوانها ٤ شارع الأمير قدادار في ميدان
التحرير. ما العمل.. صاحب الشقة رفع قضية يطلب الحجز على الأثاث
الذي يحجز على الأثاث اللي عليها لتدفع حوالي عشرين جنيها، فتش وملحقاته
وعقلها بالشمع الأحمر، وهنا أيها الإخوة.. انتهز إخوة لنا الفرصة،
وأخذتنا هذه الفرصة الذين سقطوا في الانتخابات، وشكلوا لجنة
اسمها.. لجنة إنقاذ الرابطة، ومن أبرز الدكتور جمال مسعود الخياط
من نابلس، وبدأوا يجهزون لتجديد الرابطة ولإسقاط اللجنة التنفيذية
للرابطة، وشاعت الأخبار وهم يجهزون وبدأ أسبوع ابن بحث الوساطات
في إخراج المزعج المشرد من غياهب السجن.. أو المعتقل.. لأنه لم
يكن يميز بين المعتقل، وفرق كبير بين المعتقل والسجون،
خرج.. وسمع القصة.. وقرأ البيان.. وكان يزور القاهرة في
ذلك الحين، فضيلة الشيخ هاشم الخازندار ومعه سعيد النامي، وذهب
إليه هذا المزعج ومعه ثلاثة إخوة.. وطلب منه مبلغ من المال لإنقاذ
الرابطة، ودفع لنا خمسين جنيها. وذهبنا إلى صاحب الشقة، ودفعنا



اعتقد جازماً أن أن أنسان قصير في الكلمات يجد منظر بعض المعاني الوادفة. ولو بحثنا بجهات المواطن، سوكلم مع عدة سيناء و... ومشاكل المواطن الكثيرة حتى أن جامعة الدول العربية أفردت دراسة خاصة ولجنة خاصة بحل لتدرس موضوع سيناء لتضع خطة بجهودها ضد الاحتلال الفلسطينيين في قطاع غزة. وقطاع غزة كما تعلمون أيضاً.. برزت في ساحته الكثير جداً من مشاكل المواطنين ومحتواه وهيئات الأمم بدأت تشكل.. وللتاريخ فقد قبضت مصر كما أشارت جريدة الأهرام حوالي ثمانية مليون دولار أمريكي لتعميم هذا العمل.

وثار الشعب الفلسطيني. وهنا أيها الأحباب.. أذكر حادثة يجب أن نتذكر ويجب أن ندرس جيداً، حينما ضرب معسكر البريج ضربة قوية وذلك بسبب أن نزعاج الاحتلال وجعلهم يحتجون عبد ما كوين وآخر.

خرجت مظاهرة عادية خطب فيها الشاعر معين بسيسو.. ولكن المظاهرة الحقيقية التي كانت تحمل كل معاني التحدي والصمود كانت مظاهرة يقودها مدرس يطلق اسمه عبد الرحمن طه، لم يكونوا أشباباً كباراً.. كانوا كلهم طلاب من المرحلة الابتدائية نريد طيعون السير على الأسفلت.. ويرن الأسفلت عليه صفحات وعليه الجنود وعليه العساكر، وأنا سار بهم أكثر من خمسة عشر كيلو متراً من طريق البحر حتى وصل غزة. واعتقلوه بموقف بشارع الحاكم الإداري والمسؤولين هناك معارضة قوية ويذكر لهم أن الفلسطينيين.. هؤلاء الأطفال على استعداد أن يموتوا من أن يوطنوا أو أن يبدل أرضهم بأي أرض أخرى كائنة ما كانت.

لا أريد أن أفتح على المناقشة كما ذكر في بعض المذكرات أو بعض الدفاتر بأن الحزب الشيوعي الفلسطيني هو الذي فعل كل شيء. لا هذه ليست حقيقة إطلاقاً، فطلاب عبد الرحمن طه في البريج وفي المعسكرات وفي المغازي، وأهل غزة جميعاً يعرفون هذه الحقائق معرفة كاملة وتامة.

وأتيحت لي الفرصة أن أزور قطاع غزة مع بعثة الرابطة لنبحث عن وسيلة لإيجاد مبالغ لتعليم الطلبة الفلسطينيين من أبناء غزة، حيث أن سلاح الحدود رفض أن يدفع لهم والأزهر دفع للطالب ثلاثة جنيهات في الشهر، وجامعة الدول العربية دفعت ستة جنيهات للطلاب الفلسطينيين، طبعاً بعد إضرابات ومظاهرات واعتصامات في جامعة الدول العربية من أيام عزام ومن أيام حسونة ومن أيام الشقيري، وكم كنت أتمنى أن يكون الأخ ياسين ليتولى التكملة عني هذه الأمور لأن له حساسية ولي طابع كبير.

أما الأخ أبو إياد.. فكان في ذلك الحين يرعى طلباً وشاباً صغيراً لم يشترك في هذه الأحداث المشاركة الفعالة وإن كان قد شارك في دراساته.. وشرح لي هاملاته مع إخوانه الكثير مما ظهر منه، ومن الممكن أن يكون كشف فاكثر إذا ما وجد الطريق السوي.. وما كان أن التكريم بالمبادئ الأصيلة التي قام عليها تكوينك وكذا كره. وفي قطاع غزة لقيت نشاط، وأعتذر أن ذكرت بعض الأسماء، فلأني أذكر للتاريخ

ملحق (2)

صفحات من مجلة نداء فلسطين، العدد 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1952، المحفوظة لدى المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

« حكمة العدد »

من كان يطمع فى الخلود فى فلسطين الخلود
أبوابها الفولاذ تفتحها المدافع والجنود
فى قلبها سكن الشهيد وبالشهيد غدا تعود
« شاعر فلسطينى »

نداء فلسطين

نشرة غير دورية
يصدرها لفيف من الشباب
الفلسطينى بمصر
المحرر المسئول
فتحى قاسم البلعاوى

جميع المراسلات
ترسل باسم المحرر المسئول
بعنوان
رواق الشوام
بالأزهر الشريف بالقاهرة

العدد الأول — صفر سنة ١٣٧٢ هـ — نوفمبر سنة ١٩٥٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الله . . وباسم فلسطين المقدسة . . الجريحة . . وباسم الشباب الفلسطينى بمصر نقدم هذه النفثات التى تنبعث من أمجاد فلسطين وأشلائها وتنصهر فى بوتقة خالدة تردد فى سمع الزمن - رغم قسوة الحياة - من جديد « نداء فلسطين التليد » . هذا النداء الذى بعثه ملتهبا حارا فى النفوس ، البطل محمد نجيب وصحبه المغاوير .. ولما كان للصحافة الحرة أكبر الأثر فى توجيه الأمم والشعوب لذلك فقد عاهدنا الله على الجهاد والتضحية فى سبيل فلسطين وستكون هذه الصفحات بإذن الله المنبر الحر الذى يقدم كل مايتعلق بفلسطين وشئونها ولسوف يكون بوق النفير أن حىّ على الجهاد حىّ على خير العمل بأشبال العروبة والاسلام . . وإن هدف هذه الصفحات فلسطين ولاسلطان لأحد عليها أبداً تكفر بالعصبية والحزبية وتعمل جاهدة لجمع الشمل وتوحيد الصفوف ، وجهتها الحق والحقيقة لا تأخذها فى الله لومة لائم نضعها بين يدى القارىء العزيز تذكرة له ونقدم فيها صورا صادقة لحالة فلسطين وشعبها حتى يعرف الناس الحقائق التى أدت إلى نكبة فلسطين وتشريد أهلها . ولعلها تكون همزة الوصل بين الفلسطينيين فى كل مكان . ولاندخر وسعا فى سبيل تقويتها وتقبل التوجيهات الصالحة والعمل بها حتى تتمكن من أداء رسالتنا الجليلة على أكمل وجه وأتمه . والله تبارك وتعالى نسأل أن يجنبنا الزلل ويجعل فى هذه الصفحات النفع والخير للأمة والوطن إنه سميع مجيب ؟

التحرير

فى دنيا الطلاب

إحصائيات . .

عدد الطلاب الفلسطينيين بمصر يبلغ الآن حوالى ٤٩٥٣ طالبة وطالبا وعددهم فى لبنان ٣٩٥ طالبا وفى سوريا ٤٥٦ طالبا وفى العراق ١٣٥ طالبا وفى انجلترا ١٨٢ طالبا وفى أمريكا ١١٥ طالبا وفى فرنسا ٣٩ وفى الباكستان طالبان، ويتلقى العلوم فى المدارس ٩٨٨٦١ من الأطفال البالغ عددهم ١٢٩٤٢١ طفلا، وقد جاء فى نشرة مكتب الأمم المتحدة بالشرق الأوسط رقم ٨٨٦ أن هيئة اليونسكو أنشأت فى معسكرات اللاجئين ١١٤ مدرسة وأن عدد أطفال اللاجئين الذين يترددون على تلك المدارس هو ٤٤ ألف طفل ويوجد فى مدارس اللاجئين ١٨ مدرسة فى لبنان و ١٦ مدرسة فى سوريا و ٣٤ مدرسة فى غزة و ٤٦ مدرسة فى الأردن ويقوم التدريس فيها ٨٤٦ مدرسا هـذا مايقتصر على جهود اليونسكو فى تعليم أبناء اللاجئين وأما الباقى فانهم يتعلمون فى مدارس البلاد العربية .

أسئلة . .

ولدنيا أسئلة حائرة نرجو من المسئولين الاجابة عليها .

١ ـ لماذا لا يسمح للطلاب الفلسطينيين الالتحاق بالكليات الحربية بالبلدان العربية ؟!

٢ ـ لماذا تمنع حكومة عمان الطلبة الفلسطينيين من الحضور إلى مصر وتضع أمامهم العراقيل الكثيرة فى هذا العام

٣ ـ لماذا لا تتولى الجامعة العربية تعليم أبناء اللاجئين بنفسها ويكون التحاقهم بالمدارس والجامعـات والاشراف عليهم من اختصاصها كما أوصت بذلك اللجان النيابية ولماذا تعتمد الجامعة على منظمة اليونسكو فى هذا السبيل ؟ مع العلم أنها تذيع فى بياناتها أنها ساعدت وتساعد الطلاب الفلسطينيين فى كل مكان وتشرف على تعليمهم ؟

طلاب فلسطين بالأزهر

منذ أكثر من عام وعدد كبير من طلبة فلسطين بالأزهر لا يتلقون الاعانة التى يتلقاها إخوانهم وقد تقدموا بمذكرات عديدة إلى المسئولين فى كل مكان فكانت الاجابة دائما بالوعود البراقة حتى ساءت حالة الطلاب كثيرا وقد عقدوا اجتماعات كثيرة وقابلوا المسئولين فى الأسبوع الماضى فوعدوهم خيرا ولقد استطلع مندوبنا فى الدوائر الأزهرية رأى كبير مسئول من رجالات الأزهر وكان مما قاله :

إن الجامعة العربية هى المسئولة عن هؤلاء قبل كل شىء لأنهم هم أهم جزء من قضية فلسطين وهم الأمل فى إعادتها ثم أردف مبتسما لماذا تنفق الجامعة العربية على الطلاب الفلسطينيين فى كل الجامعات والمعـاهد ماعدا الأزهر ترى أتحارب الجامعة العربية التعليم الدينى أم ماذا اسألوا الجامعة عن ذلك واننا نضع هـذا التصريح الخطير بين يدى المسئولين بالجامعة ونرجوا من كل غيور على فلسطين وأبنائها أن يسارع فى تقديم العون لهؤلاء الطلبة حتى يتسنى لهم إتمام التعليم وعلى الأزهر وهو أكبر جامعة اسلامية وأقدم جامعة عرفها التاريخ أن يحتضن هؤلاء الطلبة ويعينهم فيزانيته ضخمة وعريضة واننا نعلم أن هنالك فروق كثيرة بين المعاملة التى يلقاها أبناء فلسطين بالأزهر وغيرهم من طلاب البعوث الاسلامية مع العلم أن حالة الفلسطينيين تستدعى الاولوية وفريد الاهتمام من مساكن وخلافها . فهل ينالهم العطف السريع ؟

الفلسطينيون

برواق الشوام

أقام الطلاب الفلسطينيون برواق الشوام حفلة سمر كبرى فى صالة الاحتفالات قدم فيها فريق التمثيل الرواية الخالدة (إسلام عمر) تأليف الاستاذ عبد الخبير الخولى وإخراج الاستاذ صلاح خلف وقد غصت القاعة بجمهور كبير من المدعوين من مختلف أبناء البعوث الاسلامية والعربية فى مصر وقد كان فضيلة وكيل رواق الشوام الشيخ ياسين الشريف ومعه كبار الطلبة وعلى رأسهم الشيخ سليم شراب رئيس الاتحاد العام يستقبلون الضيوف وقد قدم المخرج الرواية وقال فى مقدمتها إلى دعاة الحق وإلى كل

— ٢٦ —

المصلحين الذين يحدون في طريقهم أشواكا من البشر وعوارض من الزمن فيتخطونها إلى رجال العهد الجديد تبدي هذه الرواية .

وقد كان التمثيل موفقا ومؤثرا ولقد كان « السيد رضا البسطامي » تمثل دور عمر بن الخطاب نجم الرواية حقا ولقد أحسن المخرج كثيرا وكان بارعا في توزيع الأدوار لولا ذلك الضعف الذي ظهر على بعض الأفراد من انخفاض في الصوت إلى بطء الحركة كثيرا ومهما يكن من شيء فانه يسرنا أن نقدم تحياتنا وإعجابنا المؤلف والمخرج والممثلين جميعاً هذا وقد أقام فضيلة الوكيل حفلة شاي تكريما للضيوف والممثلين وقد ألقى كلمة جاء فيها : إنه يسرني السرور كله أن يتجه إخواني وأبنائي إلى التمثيليات الاسلامية المجيدة التي تجدد في النفس الجهاد والعزم وترجع بنا إلى المسلمين الأوائل الذين فتحوا الدنيا بقوة إيمانهم وسيطروا على العالم بتضامنهم واتحادهم .

واستطرد يقول :

إني أرجو أن يتابع فريق التمثيل نشاطه ويقدم الصور الكريمة والصفحات المجيدة من تاريخنا الخالد.

ثم ألقى بعد ذلك الشيخ سليم شراب رئيس الاتحاد كلمة شكر بها الضيوف لتلبيتهم الدعوة وشكر الوكيل على روحه الطيبة وقال :

اننا نعيش اليوم في عصر شعاره الاتحاد والنظام والعمل والحرية فعلينا نحن أبناء فلسطين الجريحة ان نفقه هذه المعاني الكريمة ونطبقها وأن نعمل جاهدين متضامنين وأخوة متحابين حتى نتمكن من استخلاص وطننا وأداء رسالتنا في هذه الحياة. وفي ختام الحفل وقف الأستاذ صلاح خلف المخرج فشكر الجميع وقال إننا نشعر أن أرواحكم النبيلة تدفعنا إلى الأمام وإني ليسعدني أن أقول لكم إننا نستعد لتقديم مسرحية (صلاح الدين منقذ فلسطين) حتى تذكر الناس وعسى الله أن يبعث لفلسطين (صلاحها) الجديد .

رابطة الطلاب

الفلسطينيين بالقاهرة

أقامت الرابطة حفلة تكريم الطلبة الفلسطينيين المتخرجين هذا العام من مختلف المعاهد والجامعات وقد وجهت الدعوة إلى لفيف كبير من أبناء الأقطار الشقيقة وبعد تناول الشاي والحلوى ألقيت بعض الكلمات المناسبة دعا الخطباء فيها إلى الاهتمام بأبناء اللاجئين والعمل على تقوية الروح المعنوية لإرجاع فلسطين. ثم انصرفوا شاكرين

انتخابات جديدة

علمنا أنه ينتظر إجراء انتخابات جديدة في أواخر شهر نوفمبر طبقا للقانون (وتداء فلسطين) التي تعتبر الطلاب روح فلسطين وعصب كيانها يسرها أن تكون الانتخابات هذا العام خيرا من كل سنة مضت نظرا للحرية التي نعيش بها وحتى تكون الانتخابات مثل نضع الاقتراح التالي أمام المسئولين

١ ـ تنتخب كل كلية أو معهد عال على حده طالبا يمثلها ويعتبر هؤلاء الممثلين هيئة تأسيسية الرابطة .

٢ ـ على الهيئة التأسيسية أن تضع القانون وتعرضه في اجتماع عام للمناقشة وبعد إقراره يجري انتخاب الهيئة الادارية سريا من الأعضاء المؤسسين ويبقى الباقي هيئة تأسيسية يرد إليها الأمر عند كل ضرورة قبل الاجتماع العام للجمعية العمومية وهذا الانتخاب الذي هو على درجتين يحفظ التوازن دائما في الرابطة ويكون الجميع متلاقيا وهو كما نعتقد خير سبيل إلى إيجاد هيئة ادارية قوية تستمد قوتها من هيئة تأسيسية تمثل الطلاب جميعا .

الطلبة المبعدون

قدمت حكومة عموم فلسطين مذكرة الى وزير المعارف المصرية والى وزير الداخلية تطلب فيها السماح للطلاب الفلسطينيين الذين أخرجوا من مصر بتهمة الانتماء الى الحزب القومي السوري هذا العام بدخول مصر وتتميم تعليمهم خصوصا وأن معظمهم في السنوات النهائية والمذكرة موضع بحث واعتناء من المسئولين (ونداء فلسطين) ترجو من أولي الأمر الاهتمام بالموضوع ويكفي أبناء فلسطين ما قسوة الدنيا عليهم ولا سيما وأن الطغيان قد ولى ونحن في جو الحرية ويسوده النظام والحق .

بعثة الى الباكستان

وافقت الحكومة الباكستانية على بعثة لكلية الهندسة في جامعتها من أبناء فلسطين على حساب حكومة الباكستان وقد سافر في الشهر الماضي الزميلان عباس محمد صلاح ومحمد عبدالله الشهابي ونحن نشكر شعور الحكومة الباكستانية الكريم ولا عجب فهي الدولة المسلمة الفتية التي نرجو الله أن يزيدها قوة وإيمانا .

— ٣٧ —


ندوة أسطور
Ostour Seminar





ندوة أسطور: تدريس التاريخ في الجامعات العربية

The Ostour Symposium: “Teaching History in Arab Universities”

تقدم "ندوة أُسطور" في هذا العدد أربع دراساتٍ مختارةٍ من أوراق الندوة العالمية التي نظّمها قسم العلوم الإنسانية بجامعــة قطر، بعنــوان "تدريس التاريــخ في الجامعات والمعاهــد العليا: الــرؤى والمناهج والموضوعــات"، في 25 – 26 تشريــن الثــاني/ نوفمبر 2015. وكانت هذه الندوة تهدف إلى مناقشــة التطورات التي شــهدها علــم التاريخ في العقود الخمســة الماضية، من حيث التنوع في التخصصات التاريخيــة، والحقول الموضوعية، والمناهج البحثية، والعلاقة التكاملية بمناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، والمصادر المعلوماتية المتعددة، فضلًا عن طرائق التدريس المتجددة في المؤسســات الأكاديمية. وتعالج الدراســات الأربع قضية تدريس التاريخ في الجامعات العربية؛ من خلال: الخطط الدراسية، وموقع تاريخ العالم في البرامج التاريخية، والمســكوت عنه في تدريس تاريخ الخليج العربي في جامعات الخليج العربية، وتحقيب تدريس التاريخ في الجامعات المغربية.

In this edition of the journal, the Ostour Symposium offers an overview of the International Academic Conference hosted in 2015 by the Department of Humanities at Qatar University , which surveyed the changes to academic history across Arab national universities over five decades. The symposium on *The Teaching of History in Universities and Higher Education Institutes: Visions, Curricula and Subjects*, which was held on November 25-26, 2015 , offered scholars an opportunity to discuss the changes to the academic study of history as well as the interfaces of history with the other social sciences and humanities. The four papers included in this edition of *Ostour* look at how these issues affect the teaching of history in Arab universities, with special reference to educational plans, the status of “world history” within history curricula, universities in the Gulf and how they approach proscribed topics in Gulf History, and the periodization of historical pedagogy in universities in the Arab Maghreb.

مقدمة

يتميز باب "ندوة أُسطور" بأنه مُكوَّن من أربع دراساتٍ متجانسةٍ ومختارةٍ من أوراق الندوة العالمية التي نظّمها قسم العلوم الإنسانية بجامعة قطر، بعنوان "تدريس التاريخ في الجامعات والمعاهد العليا: الرؤى والمناهج والموضوعات"، في 25–26 تشرين الثاني/ نوفمبر 2015. وكانت تلك الندوة تهدف إلى مناقشة التطورات التي شهدها علم التاريخ في الخمسة عقود الماضية، من حيث التنوع في التخصصات التاريخية، والحقول الموضوعية، والمناهج البحثية، والعلاقة التكاملية مع مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، والمصادر المعلوماتية المتعددة، فضلًا عن طرائق التدريس المتجددة في المؤسسات الأكاديمية. وتوجد بين هذه الدراسات الأربع قواسم مشتركة في معالجة قضية تدريس التاريخ في الجامعات العربية؛ من خلال الخطط الدراسية، وموقع تاريخ العالم في البرامج التاريخية، والمسكوت عنه في تدريس تاريخ الخليج العربي في جامعات الخليج العربية، وتحقيب تدريس التاريخ في الجامعات المغربية.

بيّنت هذه الدراسات أنّ الجامعات العربية المختارة قد أُسست في النصف الثاني من القرن العشرين، من أجل **تراكم الوعي التاريخي بشقّيه القومي والإسلامي في أوساط المتخرجين؛ لتعزيز قيم الوحدة الوطنية والهوية الإسلامية التي تُشكّل منطلقات تفاعلهم الإيجابي مع مجتمعاتهم المحلية. وهكذا، أضحت برامج التاريخ في الجامعات العربية متأثرةً بالخطاب التربوي القائم على ثنائية الانتماء القُطري والعقدي، واحتياجات سوق العمل المحلي، إضافةً إلى تأثرها بالمناهج التاريخية الغربية التي مثّلت الحواضن الفكرية الأولى للمؤرخين الرواد، أمثال محمد شفيق غربال (ت. 1961)، وحسن إبراهيم حسن (ت. 1968)، ومكي الطيب شبيكة (ت. 1980)، وقسطنطين زريق (ت. 2000)، وعبد العزيز الدوري (ت. 2010)، وعبد الله العروي.** وبالتدريج، تبلور هذا التلاقح التربوي والمنهجي في البرامج التاريخية والخطط الدراسية المصاحبة لها.

وقد حلّلت الدراسات الواردة في هذا العدد، وفي مقدمتها مقاربة يوسف بني ياسين، بعنوان "**الخطط الدراسية في أقسام التاريخ في الجامعات العربية: الأردن ودول مجلس التعاون لدول الخليج العربية**"، المقررات الإجبارية في الخطط والبرامج الدراسية، وشرحت أنساق تحقيبها الزمني التقليدي (تاريخ قديم، ووسيط، وحديث، ومعاصر)، وتقسيماتها الجغرافية (الوطني المحلي، والإقليمي، والعربي، والعالمي)، وتصنيفها الموضوعي (تاريخ سياسي، واجتماعي، وثقافي، واقتصادي)، وعرضت الساعات الدراسية المعتمدة وكيفية توزيعها زمنيًا، وجغرافيًا، وموضوعيًا، وناقشت المسوغات الكامنة وراء توزيع الساعات المعتمدة وتحديد أوزانها. وأخيرًا، خلصت المقاربة إلى أنّ الخطط الدراسية المذكورة قد أغفلت تواريخ الشعوب الإسلامية غير العربية؛ مثل إيران، وتركيا، ودول وسط آسيا، وجنوبها وشرقيّها، وأفريقيا جنوبيّ الصحراء. وقد أطنبت الدراسة في سرد التاريخ السياسي على حساب التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، مع قلة الاهتمام بالمقررات المنهجية. ومن أجل تجاوز ما بدَا محتاجًا إلى التبيين والتفصيل، دعا بني ياسين إلى إعادة النظر في هيكلة البرامج التاريخية في الجامعات العربية من حيث التوزيع الجغرافي، والتصنيف الموضوعي، والإعداد المنهجي.

وفي النسق ذاته، جاءت دراسة أحمد إبراهيم أبو شوك بعنوان "**تدريس تاريخ العالم في جامعات الخليج العربي**"، منطلقةً من فرضية مفادها أنّ تدريس تاريخ العالم في جامعات الخليج العربي لم يحظَ بالاهتمام الكافي، وذلك لسببين؛ يتمثل أحدهما بأنّ تاريخ العالم لا يزال حقلًا أكاديميًا بكرًا في الدراسات التاريخية، يهدف إلى إبراز الأنساق المشتركة لتاريخ الشعوب، ويبحث عن الاختلافات التي تكشف عن تنوع التجارب الإنسانية، فضلًا عن أنّ مناهجه، ومقرراته، وأدبياته ما زالت في مرحلة البناء والتطوير في أوساط الجامعات الأميركية صاحبة الامتياز. وأمّا السبب الثاني، فمُجمله أنّ الخطط الدراسية في الجامعات العربية لا تزال مقيدةً بمتطلبات النزعة القومية والهوية الإسلامية؛ ونتيجة لذلك ضعف الاهتمام بتدريس تاريخ العالم، سواء كان ذلك في إطار كوني من منظور عالمي، أو دراسات مناطقية ذات أبعاد إقليمية. حاولت هذه الدراسة أن تناقش هذه التحديات التي حالت دون تدريس تاريخ العالم في البرامج

التاريخية في معظم الجامعات العربية، كما طرحت بعض الحلول التي ربما تُساهم في تدريس تاريخ العالم في الجامعات الخليجية على نحوٍ تدريجي؛ ليكون عوضًا من المقررات المبعثرة التي تتناول تاريخ العالم من زوايا إقليمية منفصلة عن بعضها.

وفي هذا الإطار العامّ للخطط الدراسية لبرامج التاريخ في الجامعات العربية، شكّلت مساهمة إبراهيم شهداد "**جامعات الخليج تدريس تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر**" رؤيةً داخليةً نقديةً؛ اجتهدت في أن تقدّم عرضًا تحليليًا للمطروق وغير المطروق في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر الذي يُدرس في الجامعات الخليجية. وخلص المؤلف إلى نتيجة مفادها أنّ تاريخ منطقة الخليج الذي يُدرس في الجامعات لا يتجاوز الطريقة التقليدية التي تجعله حبيس البُعد السياسي الذاهل عن تأثير الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية في عملية الحراك التاريخي. ومن أجل ذلك، وصف مقررات التاريخ التي تدرس في الجامعات الخليجية بأنها "تواريخ مسيّسة ورسمية"؛ أيْ إنّها وُظفت لخدمة أغراض المؤسسات السياسية الحاكمة، من دون النظر في تدريس التاريخ وفق مناهجٍ موضوعيةٍ يراعى فيها التنوع الموضوعي والتوازن السردي بين أدوار العناصر الفاعلة في حركة التاريخ. ولذلك يرى شهداد أنّ بعض الموضوعات ذات الحساسية الاجتماعية أو السياسية، قد حُجبت عن المقررات التاريخية التي تُدرَّس في الجامعات؛ مثل تاريخ تجارة الرقيق والاسترقاق، والصراع السياسي داخل الأسر الحاكمة، والحراك الشعبي بنوعيه السياسي المناهض للمؤسسات التقليدية الحاكمة، والفكري المنادي بحرية الاعتقاد والتفكر.

أمّا الدراسة الرابعة لعبد الرحيم بنحادة "**في تحقيب تدريس التاريخ في الجامعة المغربية**"، فقد حقّبت التطورات التي شهدتها عملية تدريس التاريخ في الجامعات المغربية خلال الستين عامًا الماضية؛ وذلك من خلال رؤيةٍ فاحصةٍ لتأهيل الأساتذة الفاعلين في إعداد الخطط الدراسية، وكذلك المراحل التي مرّت بها التجربة المغربية، والأوضاع السياسية والفكرية التي ساهمت في تشكيلها، ودور تلك المراحل في تكوين الشخصية المغربية، وتحصين الهوية الوطنية. ولمعالجة هذه المشكلة ومثيلاتها، طرح بنحادة حزمةً من الأسئلة الجوهرية التي أجاب عنها في متن مقاربته العلمية، منها: ما أهمّ مراحل تجربة الجامعة المغربية في تدريس التاريخ؟ وما الخصائص المائزة لتلك المراحل؟ وأيّ تاريخ كان يُدرس في قاعات الجامعة؟ وما غاياته؟ وما المجالات الموضوعية التي ارتبطت به؟ وإلى أيّ مدًى أثّرت المقررات التاريخية في السياقات السياسية والاجتماعية؟ وكيف تفاعلت تلك المقررات مع البحث العلمي في مجال التاريخ؟ وهل تواجه الجامعة المغربية في الوقت الراهن أزمةً في تدريس التاريخ؟

كان من المفترض أن تكون هناك دراسة خامسة لمحمد الطاهر المنصوري، في هذا العدد من مجلة **أسطور**، بعنوان: "**التاريخ ما بين نتائج البحث ومقررات التدريس**"، لكنّ المنيّة كانت أسرع من حصولنا على النصّ الكامل والمُحكم لمساهمة المنصوري الذي حدثت وفاته المفاجئة يوم الخميس 10 آب/ أغسطس 2016. لكن اعترافًا بفضل المنصوري ومساهماته العلمية السامقة في مجال الدراسات التاريخية بحثًا وتدريسًا، آثرنا أن نضع مستخلص الكلمة التي قدّمها في الندوة العالمية التي نظّمها قسم العلوم الإنسانية في هذه المقدمة التحريرية.

انطلق المنصوري من فرضية مفادها أنّ الجامعات العربية قد صمّمت برامجها التاريخية بحسب تخصصات أعضاء هيئة التدريس التابعين لها، ولذلك أضحى المؤرخ العامل فيها حبيسًا لقيود البرامج التدريسية والكتب المرجعية المُعدَّة لهذا الأمر. ويعتقد المنصوري أنّ هذا الواقع ساهم في "قتل" البحث العلمي، وعرقلة التطور الفكري، وتجميد المعرفة التاريخية. ولذلك يرى أنّ تدريس التاريخ في معظم الجامعات العربية غير مواكبٍ لنتائج البحوث التاريخية المنجزة، مستشهدًا في هذا الشأن بتجربة الجامعات التونسية. ويعزو المنصوري هذا التنافر بين البحث العلمي في التاريخ والمقررات التاريخية، في كثير من الحالات، إلى "عوامل سياسية متمثلة في السعي من طرف أُولي الأمر إلى التحكم في المادة التاريخية، لِمَا لها من أثرٍ في تكوين شخصية الناشئة، وتربية المواطن ضمن تصوره للوطن والمواطنة".

كما تتحكم في ذلك أيضًا عوامل بشرية، مرتبطة بطبيعة اختصاصات الأساتذة والمدرسين، من خلال عمليات الانتداب والتوظيف في سلك التعليم العالي، وهي "عملية معقدة تُفضي في بعض الأحيان إلى انتداب الشخص غير المناسب، ووضعه في المكان غير المناسب". ويضيف المنصوري إلى هذه العوامل سوق العمل الذي يخلق، من وجهة نظره، نوعًا من الانفصام بين البحث العلمي وتدريس التاريخ في المؤسسات الأكاديمية.

في ضوء هذه الإضاءات المتعلّقة بمحتويات هذا العدد الخامس من مجلة **أُسطور**، نختم هذا العرض بالقول إنّ الأبحاث المنشورة بين دفتيها تُقدم طروحات نقدية جيّدة الصنعة عن تدريس التاريخ في الجامعات العربية وتحدياته وآفاقه؛ ولذلك يمكن الإفادة منها في مراجعة الخطط الدراسية والمقررات التاريخية التي تُدرَّس في الجامعات العربية، والتي تحتاج إلى نوع من التقويم والتطوير الجاد الذي يرتقي بمحتوياتها موضوعًا ومنهجًا، ويربطها بالأبحاث والأدبيات العميقة التي أُنجزت عن علم التاريخ، وعلاقته بالعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وكيفية معالجته للمشكلات الشائكة، وربطها بالحاضر الإنساني، وتوظيف عِبَرها لاستشراف المستقبل، بعيدًا عن القراءات الإطرائية المقيدة بإسقاطات المنهج البطولي (أو المثالي) في تدريس التاريخ واستقراء وقائعه، وإعادة تركيبها خارج سياقاتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شُكّلت فيها.

أحمد إبراهيم أبو شوك

يوسف بني ياسين | Yosif Bani Yassen[1]

الخطط الدراسية في أقسام التاريخ في الجامعات العربية

الأردن ودول مجلس التعاون لدول الخليج العربية دراسة تحليلية

مقدمة

تكمن أهمية علم التاريخ في أنه يدرس حياة الإنسان في الماضي ويفسرها، بغية فهم الحاضر؛ للاستنارة بهما في المستقبل، كون التاريخ مستودعًا للخبرات والتجارب البشرية، وذلك بالاعتماد على المصادر المتنوعة التي خلفها الإنسان.

يتراءى لي، انطلاقًا من هذا، أنّ غاية برامج أقسام التاريخ بما تقدمه من حزمة مقررات دراسية لنيل درجة البكالوريوس في التاريخ تستهدف ما يلي:

- إعداد طلاب مؤهلين تأهيلًا علميًا رصينًا، ملمًّا بالمعرفة التاريخية سواء في مستوى التاريخ الوطني المحلي أو الإقليمي أو العالمي، كيما يكونوا قادرين على فهم هذه المعرفة وتقديمها لاحقًا لغيرهم.

1 أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية في قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر.
Professor of History and Islamic civilisation at History program, Qatar university.

- إعداد طلاب مؤهلين تأهيلًا علميًا رصينًا، مزوّدًا بالمعرفة النظرية التي تفاعلت وتمازجت في تكوين المادة التاريخية (الروايات ومصادرها)، وكيفية تفسير حوادثها وحقبها (النظريات التاريخية)، وفهم التاريخ ومناهجه ومدارسه (المناهج المعاصرة المتداخلة مع غيرها من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية)، كيما يتمكنوا من فهم مجريات الحوادث التاريخية وعلل حدوثها، وعدم تقديس الحوادث وروايات المصادر، لتملك أدوات النقد التاريخي.
- إعداد طلاب مؤهلين تأهيلًا علميًا رصينًا، متمكّنًا من المعرفة النظرية والعملية في خطوات كتابة البحث العلمي، من أول تحديد للمشكلة البحثية حتى نهاية كتابة مقترح جديد بشأنها، كيما يرفدوا المكتبة التاريخية بأبحاث علمية منهجية رصينة.

ولذا، فإنّ المقررات في الخطط والبرامج الدراسية يجب أن تراعي هذه المهمات الثلاث فيما تقدمه، لخلق الباحث المؤهل أولًا، والمؤرّخ المطلع الناقد المفسر ثانيًا، والمؤرّخ الباحث الجاد المتقن ثالثًا. فليس المطلوب - في ظل ما نشهده من تنامٍ في أوعية المعلومات - أن نخلق بمناهجنا مؤرّخًا حافظًا مستظهرًا للمعرفة التاريخية بحقبها المتوالية فحسب، بل لا بد أيضًا من إيجاد المؤرّخ العارف والمفسر والباحث، من خلال إيجاد خطط دراسية في أقسام التاريخ تعمل على تحقيق الغايات المشار إليها. وبناء عليه، فقد فحصت الدراسة الخطط الدراسية، للإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل أولت الخطط والبرامج الدراسية بمقرراتها مسألة إعداد المؤرّخ إعدادًا منهجيًا؟ أم أنها اقتصرت على تقديم المادة التاريخية للطالب، من دون بيان عناء كيفية الحصول على تلك المادة العلمية من مصادرها الأصيلة؟
- هل أُهّلت الخطط الدراسية بمقرراتها لتقدم وسائل وطرائق للتعامل مع المصادر بأصنافها كافة (المدون، والشفهي، والوثائق، والأرشيف)؟
- هل رُفدت الخطط الدراسية بمقرراتها بعلوم أخرى يتسلح بها المؤرّخ لفهم بواعث الحراك التاريخي كالفلسفة، وعلوم الآثار، والاجتماع، والجغرافيا، والاقتصاد؟
- هل رفدت الخطط الدراسية بمقرراتها بأحدث النظريات العلمية في فهم التاريخ وتفسيره؟
- هل رفدت الخطط الدراسية بمقررات تطبيقية مثل مقررات قراءة النصوص التاريخية من المصادر التاريخية وآليات فهمها؟

ومن رحم هذه التساؤلات، حرصت الدراسة على التعرف إلى:

- عدد ساعات التخصص (التاريخ) في مجموع الساعات المعتمدة في الخطط الدراسية (البكالوريوس).
- عدد الساعات الإجبارية (المطلوب دراستها من جميع الطلبة) في مجمل ساعات التخصص.
- كيفية توزيع الساعات الإجبارية داخل الخطة الدراسية، وما الحقول/ الحقب: الزمنية، والجغرافية، والمعرفية التي استحوذت عليها الخطط الدراسية.
- مقدار حضور التاريخ القديم، والوسيط، والحديث، والمعاصر، في الساعات الإجبارية في كل خطة من الخطط الدراسية.
- مقدار حضور التاريخ الوطني، والإقليمي، والعالمي، في الساعات الإجبارية في كل خطة من الخطط الدراسية.
- كيفية بناء أسماء المقررات الدراسية في كل خطة من الخطط الدراسية، والأسس التي اعتمدت في البناء والتقسيم.

مجتمع الدراسة

شملت العينة المدروسة، للوقوف على الغايات المذكورة أعلاه، أقسام التاريخ في الجامعات الحكومية الآتية:

- قسم التاريخ، الجامعة الأردنية، الأردن.

- قسم التاريخ، جامعة الكويت، الكويت.
- قسم التاريخ، جامعة البحرين، البحرين.
- قسم التاريخ، جامعة الملك سعود، السعودية.
- قسم التاريخ، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان.
- قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.
- قسم التاريخ، جامعة قطر، دولة قطر.

وكان هدفنا البحث عن مقدار تحقق هذه الغايات من عدمه، وركزت الدراسة المقارنة في هذه الورقة على الساعات الإجبارية في التخصص، كونها الأقدر على القياس، لأنّ الطلبة جميعًا مجبرون على دراستها، فهي لذلك المقررات التي يتشاركون جميعًا في دراستها.

أولًا: قراءة في الشكل العام للخطط الدراسية

لا بد ابتداءً من التعرف إلى الشكل العام للبرامج الدراسية/ الخطط التي تشتمل عليها هذه الجامعات، من حيث إجمالي عدد الساعات الدراسية المعتمدة وما يوازيها من مقررات دراسية، وكيفية توزيعها بين القسم والكلية والجامعة، ثمّ بيان عدد ساعات التخصص الإجبارية والاختيارية في حقل التاريخ، وعدد ساعات مسار التخصص، ثمّ ما خصص من الساعات للتخصص المساند/ الفرعي، والجدول (1) يبين ذلك:

الجدول (1)

كيفية توزيع الساعات الدراسية المعتمدة

كيفية التوزيع / الجامعة	عدد المقررات	ساعات البكالوريوس	ساعات التخصص	ساعات التخصص الإجبارية	ساعات التخصص الاختيارية	ساعات مسار التخصص	ساعات متطلبات الكلية	ساعات متطلبات الجامعة الإجبارية	ساعات متطلبات الجامعة الاختيارية	ساعات التخصص المساند/ الفرعي
الجامعة الأردنية/ الأردن	44	132 ساعة	81 ساعة %61.36	54 ساعة %40.90	27 ساعة %20.45	لا يوجد	24 ساعة %18.18	21 ساعة %15.90	6 ساعة %4.54	لا يوجد
جامعة الكويت/ الكويت	44	132 ساعة	60 ساعة %45.45	33 ساعة %25	27 ساعة %20.45	لا يوجد	مندمجة ومتطلبات الجامعة	45 ساعة %34.09	3 ساعات %2.27	24 ساعة %18.18
جامعة البحرين / البحرين	43	129 ساعة	69 ساعة %53.48	36 ساعة %27.90	33 ساعة %25.58	15 ساعة %11.62 من عدة مسارات	18 ساعة %13.95	11 ساعة %11.62	16 ساعة %12.40	24 ساعة %18.60

كيفية التوزيع / الجامعة	عدد المقررات	ساعات البكالوريوس	ساعات التخصص	ساعات التخصص الإجبارية	ساعات التخصص الاختيارية	ساعات مسار التخصص	ساعات متطلبات الكلية	ساعات متطلبات الجامعة الإجبارية	ساعات متطلبات الجامعة الاختيارية	ساعات التخصص المساند/ الفرعي
الملك سعود/ السعودية	43	128 ساعة	61 ساعة %47.65	48 ساعة %37.5	13 ساعة %10.15	لا يوجد	31 ساعة %24.21	12 ساعة %9.37	6 ساعات %4.68	18 ساعة %14.06
قسم التاريخ والحضارة الإسلامية/ الشارقة	41	123 ساعة	78 ساعة %63.41	60 ساعة %48.78	18 ساعة %14.63	لا يوجد	15 ساعة %12.19	24 ساعة %19.51	6 ساعات %4.87	لا يوجد
جامعة السلطان قابوس/ عُمان	40	120 ساعة	58 ساعة %48.33	52 ساعة %43.33	6 ساعات %5	لا يوجد	17 + 3 ساعة %16،66	12 ساعة %10	6 ساعات %5	21 + 3 ساعات %20
جامعة قطر/ دولة قطر	40	120 ساعة	33 ساعة %27.5	27 ساعة %22.5	6 ساعات %5	15 ساعة %12.5 من عدة مسارات	6 ساعات %5	33 ساعة %27.5	9ساعات %7.5	24 ساعة %20

يمكن بخصوص الشكل العام للخطط الدراسية الواردة في الجدول (1) استنتاج الآتي:

- نلاحظ شبه إجماع في الجامعات العربية في مجتمع الدراسة وفي غيرها من الجامعات على تسمية القسم بـ "قسم التاريخ" وحسب. وأضافت بعض الجامعات إليه مسمى آخر هو "الحضارة الإسلامية"، كجامعة الشارقة. وأضاف بعضها الآخر إليه "الآثار"، كما فعلت جامعة الإمارات العربية المتحدة. وينضوي قسم التاريخ في الغالب تحت كلية الآداب، أو كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويتبع في جامعة قطر لكلية الآداب والعلوم.
- اعتمدت معظم الجامعات في التدريس نظام الساعات الحرة. واعتمد بعضها الآخر، في غير مجتمع الدراسة، نظام السنوات الدراسية كجامعة دمشق وجامعة عدن، ولكلا المنهجين ميزات.
- خصص في الغالب لكل مقرر من المقررات الدراسية ثلاث ساعات معتمدة، وإن أقرت بعض الجامعات ساعتين لبعض المقررات الدراسية، كجامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية.
- نلاحظ تفاوتًا في عدد الساعات المخصصة للحصول على شهادة البكالوريوس/ الليسانس في برنامج التاريخ، فقد جاءت بناء على ذلك أعلى الجامعات في عدد الساعات المعتمدة الجامعة الأردنية وجامعة الكويت بواقع 132 ساعة، و44 مقررًا؛ ثمّ جامعة البحرين بواقع 129 ساعة، و43 مقررًا؛ وجامعة الملك سعود بواقع 128 ساعة، و43 مقررًا؛ وجامعة الشارقة 123 ساعة و41 مقررًا؛ وجامعة السلطان قابوس بواقع 120 ساعة، و40 مقررًا؛ ثمّ أخيرًا، جامعة قطر بواقع 120 ساعة معتمدة، و40 مقررًا. واستتبع ذلك بالطبع تفاوتًا في عدد المقررات المدروسة في كل قسم من هذه الأقسام.

- تتوزع الساعات الدراسية المعتمدة في أقسام التاريخ للحصول على شهادة البكالوريوس (كبقية الأقسام الأخرى) بين ثلاثة متطلبات تتفاوت من حيث الأوزان، وهي:

- متطلبات عامة: وهي لكل طلبة الجامعة، وتحرص الجامعة فيها على تزويد كل طلبتها بمعارف موحدة تتضمن أهدافها العامة، ويخصص فيها غالبًا مادة في التاريخ الوطني تطرح لكل طلاب الجامعة كمتطلب إجباري، وهي من المواد الأساسية التي يطرحها قسم التاريخ، ويطل بها على بقية طلاب الجامعة.

- متطلبات خاصة: وهي لطلاب الكلية التي ينتسب إليها الطالب، تتكون من مجموعة من المبادئ/ المداخل العامة للتخصصات التي تشتمل عليها الكلية.

- متطلبات معتمدة للتخصص: وهي لطلاب القسم، وتقسم إلى قسمين إجبارية واختيارية، وتمثّل العمود الفقري في برنامج البكالوريوس.

- وبعد فحص الخطط، تبين أنها قد تفاوتت فيما بينها في توزيع الساعات المعتمدة بين هذه المتطلبات الثلاثة، فأولت بعض الجامعات عناية ووزنًا أكبر لساعات التخصص على حساب بقية ساعات المتطلبات المخصصة للجامعة أو الكلية، كالجامعة الأردنية التي خصصت 81 ساعة بنسبة 61.36%، لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 138 ساعة؛ وكذلك جامعة الشارقة التي خصصت 78 ساعة بنسبة 60.93%، لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 128 ساعة؛ وكذلك جامعة البحرين التي خصصت 69 ساعة بنسبة 53.48%، لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 129 ساعة.

- وقد فاق عدد الساعات المخصصة لدراسة التخصص (التاريخ) 50% في هذه الجامعات، وهو أمر فريد، لم تتشابه معهما فيه أي جامعة أخرى، بينما قل عدد الساعات المخصصة لدراسة التخصص في بقية الجامعات، عن 50%. وأولت بعضها من حيث الوزن المتطلبات العامة المخصصة للجامعة والكلية وزنًا أكبر على حساب مواد التخصص الإجبارية والاختيارية، كما في جامعة السلطان قابوس التي خصصت 58 ساعة بنسبة 48.33% لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 120 ساعة؛ وجامعة الملك سعود التي خصصت 61 ساعة بنسبة 47.65% لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 128 ساعة؛ وجامعة الكويت التي خصصت 60 ساعة بنسبة 45.45% لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 132 ساعة؛ وكذلك جامعة قطر إذ خصصت 48 ساعة بنسبة 40% لمقررات تخصص التاريخ، من أصل العدد الإجمالي لساعات البكالوريوس 120 ساعة.

- تنقسم الساعات المعتمدة المخصصة لدراسة تخصص (التاريخ) في الأقسام بين نوعين من الساعات الإجبارية والاختيارية. ويتفاوت عدد الساعات الإجبارية والساعات الاختيارية لدراسة التخصص (التاريخ) بين هذه الجامعات. ويغلب على الجامعات منح الأفضلية الكبرى للساعات الإجبارية بحيث جعلتها ذات وزن أكبر، ففي جامعة الشارقة بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 78 ساعة، وخصص منها 60 ساعة إجبارية بنسبة 76.92%، و18 ساعة اختيارية بنسبة 23.07%؛ وفي جامعة البحرين بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 69 ساعة، وخصص منها 36 ساعة إجبارية بنسبة 27.90%، و33 ساعة اختيارية بنسبة 25.58%؛ وفي جامعة السلطان قابوس بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 64 ساعة، وخصص منها 58 ساعة إجبارية بنسبة 90.62%، و6 ساعات اختيارية بنسبة9.37%؛ وفي الجامعة الأردنية بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 81 ساعة، وخصص منها 54 ساعة إجبارية بنسبة 66.66%، و27 ساعة اختيارية بنسبة 33.33%؛ وفي جامعة الملك سعود بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 61 ساعة، وخصص منها 48 ساعة إجبارية بنسبة 78.68%، و13 ساعة اختيارية بنسبة 21.31%؛ وفي جامعة الكويت بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 60 ساعة، وخصص منها 33 ساعة إجبارية بنسبة 55%، و27 ساعة اختيارية

بنسبة 45%؛ وفي جامعة قطر بلغ عدد ساعات دراسة التاريخ 48 ساعة، وخصص منها 27 ساعة إجبارية بنسبة 56.25%، و6 ساعات اختيارية بنسبة 12.5%، إضافة إلى 15 ساعة إجبارية لمسار التخصص بنسبة 31.25%.

- نلاحظ تفاوتًا في عدد الساعات/ الحصص في الجامعات التي تعتمد نظام السنوات أيضًا، ولكنها في المجمل تتوزع على أربع سنوات بواقع ثمانية فصول أو ثمانية مستويات.

- اعتمد بعض الجامعات نظام التخصص المنفرد للتاريخ، والذي يعني تخصيص كل الساعات الدراسية المعتمدة لدراسة تخصص واحد وهو التاريخ، ومنح شهادة بكالوريوس في تخصص التاريخ وحسب. واعتمد بعضها الآخر، نظام التخصص الرئيس مع تخصص آخر هو التخصص الفرعي/ أو المساند، ويمنح فيها الطالب شهادة بكالوريوس في التخصص الرئيس وهو التاريخ مع تخصص آخر فرعي، وتم اعتماده في جامعة الكويت وجامعة الملك سعود وجامعة السلطان قابوس وجامعة قطر، وقد تفاوت عدد الساعات المخصصة للتخصص الفرعي/ المساند، بين 24 ساعة كجامعة قطر وجامعة الكويت وجامعة السلطان قابوس، و18 ساعة كجامعة الملك سعود. وتنتمي التخصصات المساندة/ الفرعية في أغلبها إلى حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية ذات علاقة قريبة بتخصص التاريخ كتخصص الأثار، أو الإعلام، أو العلوم السياسية، أو الشؤون الدولية، ما يسمح للطالب بأنّ يطلع عن كثب، على تخصص آخر قريب من تخصصه، ولكلا المنهجين (التخصص المنفرد والتخصص الرئيس مع الفرعي) ميزات مهمة.

- اعتمد بعض الجامعات نظام التراكيز أو المسارات داخل متطلبات التخصص، إذ يتم توجيه الطلبة نحو مسار مكثف في حقل أو حقبة من حقب التاريخ، لتعميق معرفة الطلبة به، فقسمت بعض الجامعات ساعات متطلبات التخصص إلى قسمين/ مسارين باعتماد التحقيب الزمني، وهما (التاريخ الإسلامي، وتاريخ الخليج)، وتاريخ أوروبا كما صنعت جامعة قطر، إذ يعمد الطالب إلى التركيز في تخصصه على أحد هذه المسارات؛ واعتمدت جامعات أخرى المسارات، لكنها قسمتها إلى حقول معرفية باعتماد التحقيب الموضوعي كالتاريخ الاجتماعي أو الاقتصادي أو الدبلوماسي، كما فعلت جامعة البحرين.

- تبيّن بعد القراءة المعمقة في الخطط الدراسية أنّ المقررات الدراسية قد جاءت على دوائر معرفية متعددة، وهي كالتالي:

- باعتماد **المجال الجغرافي**، تفاوت توزيع المقررات الدراسية بين كل جامعة من الجامعات، وتبين أنها جاءت على خمس:

- دائرة التاريخ الوطني (بلد الجامعة).

- دائرة التاريخ الإقليمي.

- دائرة التاريخ العربي/ الإسلامي.

- التاريخ العالمي.

- إضافة إلى مقررات منهج البحث التاريخي وما يتعلق بها.

- باعتماد **مجال التحقيب الزمني**، فقد تبين أنها جاءت على أربع حقب زمنية هي التاريخ القديم، والتاريخ الوسيط، والتاريخ الحديث، والتاريخ المعاصر؛ مع دمج في العديد من الجامعات بين تخصص التاريخ الحديث والتاريخ المعاصر، مع المحافظة على مقررات المنهج في دراسة التاريخ.

- باعتماد **مجال التحقيب الموضوعي**، جاءت على التاريخ السياسي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الفكري/ الثقافي، والتاريخ الاقتصادي.

ثانيًا: قراءة في الحقول المعرفية في ساعات التخصص الإجبارية واهتمام الخطة الدراسية بها وكيفية تصنيفها

يتمّ بناء الخطة الدراسية ضمن اهتمامات عديدة تتبدى في كل خطة دراسية، بحسب رؤية التعليم وفلسفته في البلد الذي تنتمي إليه الجامعة، ويأتي ذلك في تراكيز واضحة في الخطة الدراسية. ويستهدف الاستعراض اللاحق بيان كيفية توزيع الحقول التاريخية وما تم التركيز عليه في دراسة التاريخ، وذلك من خلال بيان كيفية بناء الخطة الدراسية.

لقد أجريتُ قراءات زمانية ومكانية وموضوعية للخطط الدراسية، وأعدتُ ترتيب المقررات الدراسية فيها في جداول مقارنة، بحسب توزيعها على أنماط التحقيب: التحقيب التاريخي المعتمد على الزمن، والتحقيب التاريخي المعتمد على المكان، والتحقيب التاريخي المعتمد على الموضوع.

التحقيب التاريخي المعتمد على الزمن

بهدف بيان مقدار ما استحوذت عليه كل حقبة من هذه الحقب التاريخية من المقررات التاريخية التي تطرحها كل جامعة، بينت وزن كل حقبة من الوزن العام للمقررات الإجبارية، وصنعت ذلك في جداول لسهولة بيانها، وأتبعت كل جدول بمجموعة من الاستنتاجات.

الجدول (2)
توزيع الساعات المعتمدة في الجامعات بناء على الحقب التاريخية

الجامعة	الساعات	تاريخ قديم	تاريخ وسيط	تاريخ حديث	تاريخ معاصر	منهج
السلطان قابوس	58 ساعة	9 ساعات %15.51	21 ساعة %36.20	15 ساعة %25.86	3 ساعات %5.17	10 ساعات %17.24
جامعة الشارقة	57 ساعة	3 ساعات %5.26	30 ساعة %52.63	15 ساعة %26.31	0 ساعة %0	9 ساعات %15.78
الجامعة الأردنية	54 ساعة	6 ساعات %11.11	24 ساعة %44.44	9 ساعات %16.66	9 ساعات %16.66	6 ساعات %11.11
جامعة الملك سعود	48 ساعة	6 ساعات %12.5	16 ساعة %33.33	15 ساعة %31.25	0 ساعة %0	11 ساعة %22.91
جامعة البحرين	36 ساعة	3 ساعات %8.33	12 ساعة %33.33	15 ساعة %41.66	0 ساعة %0	6 ساعات %16.66
جامعة الكويت	33 ساعة	6 ساعات %18.18	12 ساعة %36.36	9 ساعة %27.27	0 ساعة %0	6 ساعات %18.18
جامعة قطر	27 ساعة	0 ساعة %0	6 ساعات %22.22	12 ساعة %44.44	0 ساعة %0	9 ساعات %33.33
المجموع	310 ساعات	33 ساعة %10.64	121 ساعة %39.03	90 ساعة %29.03	12 ساعة %3.87	54 ساعة %17.41

يمكن بخصوص التحقيب التاريخي لمقررات الخطط الدراسية استنتاج الآتي:

- تفاوت عدد الساعات الإجبارية في الجامعات، وجاء الترتيب كالآتي: جامعة السلطان قابوس 58 ساعة، جامعة الشارقة 57 ساعة، الجامعة الأردنية 54 ساعة، جامعة الملك سعود 48 ساعة، جامعة البحرين 36 ساعة، جامعة الكويت 33 ساعة، جامعة قطر 27 ساعة.
- **التاريخ القديم**: تفاوت الاهتمام بالتاريخ القديم في الجامعات، فتبيّن أنّ أكثر الأقسام التي خصصت ساعات دراسية لتدريسه هي جامعة السلطان قابوس 9 ساعات، بنسبة 15.51%؛ ثمّ تلتها جامعة الكويت 6 ساعات، بنسبة 18.18%؛ ثمّ جامعة الملك سعود 6 ساعات، بنسبة 12.5%؛ ثمّ الجامعة الأردنية 6 ساعات، بنسبة 11.11%؛ ثمّ جامعة البحرين 3 ساعات، بنسبة 8.33%؛ وجامعة الشارقة 3 ساعات، بنسبة 5.26%؛ وأقلها جامعة قطر التي لم تخصص له ساعة.
- وكما تفاوت اهتمام الجامعات بالتاريخ القديم، فقد اختلف أيضًا معنى التاريخ القديم فيها، والجدول (3) يوضح، من خلال المقررات، الدلالة العملية لذلك:

الجدول (3)

دلالة حقبة التاريخ القديم في الجامعات

الجامعة الأردنية	جامعة الكويت	جامعة الملك سعود	جامعة البحرين	جامعة السلطان قابوس	جامعة الشارقة	جامعة قطر
تاريخ الشرق القديم	تاريخ الشرق الأدنى القديم	تاريخ الشرق الأدنى القديم	حضارة الشرق القديم	تاريخ حضارات الشرق الأدنى القديم	-	-
تاريخ العرب قبل الإسلام		تاريخ الجزيرة العربية القديم			تاريخ العرب قبل الإسلام	
	التاريخ اليوناني			الدولة البيزنطية		
				تاريخ عمان والخليج العربي في العصور القديمة		

- **التاريخ الوسيط**: تبين أنّ أكثر الأقسام التي خصصت ساعات دراسية للتاريخ الوسيط هي جامعة الشارقة 30 ساعة، بنسبة 52.63%؛ ثمّ الجامعة الأردنية 24 ساعة، بنسبة 44.44%؛ ثمّ جامعة السلطان قابوس 21 ساعة، بنسبة 36.20%؛ ثمّ جامعة الملك سعود 16 ساعة، بنسبة 33.33%؛ ثمّ جامعة الكويت 12 ساعة، بنسبة 36.36%؛ ثمّ جامعة البحرين 12 ساعة، بنسبة 33.33%؛ وأقلها جامعة قطر 6 ساعات، بنسبة 22.22%، والتي خصصت لطلابها مسارًا مستقلًا لدراسة التاريخ الإسلامي وبواقع 15 ساعة.

أمّا عن دلالة "التاريخ الوسيط" في الجامعات فذلك موضح عمليًا بأسماء المقررات في الجدول (4)، التالي:

الجدول (4)
دلالة حقبة التاريخ الوسيط

جامعة الأردنية	جامعة الكويت	جامعة سعود	جامعة البحرين	جامعة قابوس	جامعة الشارقة	جامعة قطر
تاريخ عصر الرسول والراشدين	تاريخ صدر الإسلام	السيرة النبوية والخلفاء الراشدون	الدولة العربية الإسلامية 1 (132هـ/ 622-749م)	تاريخ عصر النبوة والخلافة الراشدة	تاريخ عصر الرسالة تاريخ عصر الراشدين	تاريخ العالم الإسلامي 1 (600-1187)
تاريخ الدولة الأموية	الدولة الأموية	تاريخ الدولة الأموية		الدولة الإسلامية في العصر الأموي	تاريخ الدولة الأموية	
تاريخ الدولة العباسية	الدولة العباسية	تاريخ الدولة العباسية	العصر العباسي (132-656هـ/ 749-1258م)	الدولة الإسلامية في العصر العباسي	تاريخ الدولة العباسية حتى القرن 4هـ	
تاريخ العالم الإسلامي من القرن (4-7هـ)					العالم الإسلامي من القرن 4-7هـ	تاريخ العالم الإسلامي 2 (1187- 1516)
تاريخ عصر المماليك		تاريخ الأيوبيين والمماليك				
تاريخ المغرب والأندلس		تاريخ الأندلس والمغرب الإسلامي	تاريخ المغرب والأندلس.	تاريخ المغرب والأندلس.	تاريخ المغرب والأندلس.	
تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى			تاريخ أوروبا وحضارتها في العصور الوسطى.		
النظم الإسلامية		الحضارة الإسلامية		النظم الإسلامية.	الحضارة الإسلامية 1 الحضارة الإسلامية 2 تاريخ الفكر الإسلامي.	
			العلاقات بين الشرق والغرب (656-923هـ/ 1258-1516م)			
				تاريخ عُمان في العصر الإسلامي	تاريخ الخليج حتى القرن 15م	

- **التاريخ الحديث**: دمجت أغلبية الجامعات - باستثناء الجامعة الأردنية - مقررات التاريخ الحديث مع التاريخ المعاصر، وخصصت الجامعة الأردنية 9 ساعات، بنسبة 16.66% لكل حقبة منهما.

- **التاريخ الحديث والمعاصر**: تساوت معظم الأقسام في عدد الساعات الدراسية المخصصة لدراسة التاريخ الحديث وهي: جامعة البحرين 15 ساعة، بنسبة 41.66%؛ وجامعة الملك سعود 15 ساعة، بنسبة 31.25%؛ وجامعة السلطان قابوس 15 ساعة، بنسبة 25.86%؛

جامعة الشارقة 15 ساعة، بنسبة 26.31%؛ ثمّ جاءت جامعة الكويت 9 ساعات، بنسبة 27.27%؛ والجامعة الأردنية 9 ساعات، بنسبة 16.66%؛ بينما خصصت جامعة قطر مسارين من مسارات التخصص الدقيق للتاريخ الحديث والمعاصر، أحدهما لتاريخ الخليج الحديث، والآخر لتاريخ أوروبا وبواقع 15 ساعة لكل مسار.

أمّا عن دلالة "التاريخ الحديث والمعاصر" في الجامعات، فذلك موضح عمليًا بحسب أسماء المقررات، كما في الجدول (5):

الجدول (5)

دلالة حقبة التاريخ الحديث والمعاصر

الجامعة الأردنية	جامعة الكويت	الملك سعود	جامعة البحرين	السلطان قابوس	جامعة الشارقة	جامعة قطر
الدولة العثمانية النشأة والمؤسسات		تاريخ الدولة العثمانية	القوى الإسلامية في العصر الحديث (923-1342هـ/ 1517-1923م)	الدولة العثمانية		
تاريخ العرب الحديث (1516م-1918) -تاريخ العرب المعاصر	تاريخ العرب الحديث	تاريخ العرب الحديث والمعاصر		تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر	تاريخ العرب الحديث والمعاصر	تاريخ العرب الحديث (1516-1919) تاريخ العرب الحديث منذ 1919
تاريخ العالم الحديث (1500–1900) تاريخ العالم المعاصر	تاريخ أوروبا الحديث	تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر	تاريخ النهضة الأوروبية	تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر	تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر	تاريخ العالم منذ 1300
تاريخ الأردن المعاصر		تاريخ الدولة السعودية تاريخ المملكة العربية السعودية		تاريخ عُمان الحديث والمعاصر		تاريخ قطر الحديث
	تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر	تاريخ اليمن والخليج العربي الحديث	تطور الحياة السياسية والثقافية في الخليج العربي	تاريخ الجزيرة العربية الحديث والمعاصر	تاريخ الخليج العربي (1500-1650) تاريخ الخليج العربي (1650–1820م) تاريخ الخليج العربي (1820–1970م)	
			تاريخ أفريقيا الحديث والمعاصر			
			تاريخ آسيا الحديث والمعاصر			
				تاريخ الولايات المتحدة الأميركية		

تبيّن ممّا تمّ عرضه سابقًا في مجال التحقيب التاريخي المعتمد على الزمن (تاريخ قديم، وتاريخ وسيط، وتاريخ حديث، وتاريخ معاصر) ما يلي:

- أنّ الأولوية في تدريس التاريخ في الجامعات التي تمثّل عيّنة الدراسة، قد كانت لتدريس التاريخ الوسيط (المشتمل بوضوح على التاريخ الإسلامي)، ذلك أنّ النسبة فيه قد فاقت جميع النسب الأخرى، فاستحوذ على 121 ساعة من مجموع الساعات الإجبارية المخصصة لدراسة التاريخ البالغ مجموعها 310 ساعات، بنسبة 39.03%.
- ثمّ جاء تاليًا التاريخ الحديث والمعاصر، وذلك كون معظم الجامعات قد دمجت بين الحقبتين في المقررات الدراسية، وقد استحوذ على 90 ساعة، علاوة على 12 ساعة أفردتهما للتاريخ المعاصر كل من جامعة البحرين والجامعة الأردنية، وبعدد إجمالي لمجموع ساعات التاريخ الحديث والمعاصر 102 ساعة، بنسبة 32.9%.
- ثمّ جاءت بعد ذلك المقررات المخصصة لدراسة المنهج وتدريسه، وقد خصصت له 54 ساعة، بنسبة 17.41%.
- وتذيلت قائمة الاهتمام المقررات الخاصة بالتاريخ القديم، وبعدد 33 ساعة، بنسبة 10.64%.
- ليس هناك اتفاق كبير بين الجامعات على المقررات المعبرة عن حقب التاريخ سواء القديم أو الوسيط أو الحديث والمعاصر، بل تباينت الجامعات في فهمها للحقب التاريخية. وترجمت ذلك بمقررات مختلفة في هذه الجامعات من ناحية البناء المكاني (ظهر تاريخ أفريقيا فقط في جامعة البحرين)، أو الزماني (ظهر تاريخ الدولة البيزنطية فقط في جامعة السلطان قابوس)، أو المحتوى الموضوعي المعرفي (ظهر تاريخ الدولة الأيوبية فقط في جامعة الملك سعود)، وكذا في أسماء المقررات أيضًا، واسم مقرر تاريخ الدولة العباسية خير مثال على ذلك.

التحقيب التاريخي الإقليمي

وهي قراءة خاصة اعتمدت على بيان كيفية توزيع الساعات إقليميًا بحسب (التاريخ الوطني (بلد الجامعة)، والتاريخ الإقليمي (الإقليم الذي يتبعه بلد الجامعة)، وتاريخ العالم العربي، وتاريخ العالم الإسلامي غير العربي، وتاريخ العالم، والتاريخ المشترك وخاصة تاريخ العلاقات) لبيان مقدار ما استحوذ عليه كل إقليم/ حقبة، من المقررات التاريخية التي تطرحها كل جامعة، وبينت وزن كل إقليم/ حقبة من الوزن العام للمقررات الإجبارية، وأتبعت العرض المبين في الجدول (6) بمجموعة من الاستنتاجات.

الجدول (6)

توزيع الساعات المعتمد على التحقيب الإقليمي

الجامعة	الساعات	التاريخ الوطني	التاريخ الإقليمي	تاريخ العالم العربي	تاريخ العالم الإسلامي غير العربي	تاريخ العالم	التاريخ المشترك	المنهج
الجامعة الأردنية	54 ساعة	3 ساعات %5.55	0 ساعة %0	36 ساعة %66.66	3 ساعات %5.55	6 ساعات %11.11	0 ساعة %0	6 ساعات %11.11
جامعة الكويت	33 ساعة	0 ساعة %0	3 ساعات %9.09	15 ساعة %45.45	0 ساعة %0	9 ساعات %27.27	0 ساعة %0	6 ساعات %18.18
جامعة الملك سعود	48 ساعة	4 ساعات %8.33	5 ساعات %10.41	22 ساعة %45.83	3 ساعة %6.25	3 ساعات %6.25	0 ساعة %0	11 ساعة %22.91
جامعة البحرين	36 ساعة	0 ساعة %0	3 ساعات %8.33	12 ساعة %33.33	3 ساعات %8.33	9 ساعات %25	3 ساعات %8.33	6 ساعات %16.66

الجامعة	الساعات	التاريخ الوطني	التاريخ الإقليمي	تاريخ العالم العربي	تاريخ العالم الإسلامي غير العربي	تاريخ العالم	التاريخ المشترك	المنهج
جامعة السلطان قابوس	58 ساعة	9 ساعات %15.51	3 ساعات %5.17	21 ساعة %36.20	3 ساعات %5.17	12 ساعة %20.68	0 ساعة %0	10 ساعات %17.24
جامعة الشارقة	57 ساعة	0 ساعة %0	12 ساعة %21.05	33 ساعة %57.89	0 ساعة %0	3 ساعات %5.26	0 ساعة %0	9 ساعات %15.78
جامعة قطر	27 ساعة	3 ساعات %11.11	0 ساعة %0	12 ساعة %44.44	0 ساعة %0	3 ساعات %11.11	0 ساعة %0	9 ساعات %33.33
المجموع	310 ساعة	19 ساعة %6.12	26 ساعة %8.38	148 ساعة %47.74	12 ساعة %3.87	39 ساعة %12.58	3 ساعات %0.96	54 ساعة %17.41

يمكن بخصوص التحقيب الإقليمي للخطط الدراسية استنتاج الآتي:

- **التاريخ المحلي/ الوطني**: حرصت الجامعات الوطنية على تدريس التاريخ الوطني، وجاء في معظم الجامعات مقررًا إجباريًا ضمن المتطلبات العامة ولجميع طلبة الجامعة، ومع ذلك ظهر اهتمام الجامعات بالتاريخ الوطني أيضًا في المقررات الخاصة بطلبة القسم. وقد جاءت جامعة السلطان قابوس في المرتبة الأولى من حيث الاهتمام به، إذ خصصت 9 ساعات، بنسبة 15.51% من مجموع الساعات الإجبارية، للتاريخ المحلي/ الوطني العماني، وتوزعت هذه المقررات على الحقب التاريخية المختلفة (والقديم، والوسيط (الإسلامي)، والحديث)؛ ثمّ تلتها جامعة الملك سعود بمقررين 4 ساعات، بنسبة 8.33% لتاريخ الدولة السعودية؛ بينما اكتفت الجامعة الأردنية بمقرر واحد 3 ساعات، بنسبة 5.55% لتاريخ الأردن المعاصر، وكذلك جامعة قطر لتاريخ قطر الحديث 3 ساعات، بنسبة 11.11%؛ واختفى من المقررات الإجبارية لطلبة القسم في جامعة الكويت وجامعة الشارقة وجامعة البحرين، مع التنبيه لوجود مسار مستقل في جامعة البحرين لتدريس تاريخ البحرين والخليج الحديث وبواقع 15 ساعة.
- **تاريخ الإقليم**: لا يزال الخليج العربي يمثّل إقليمًا متمايزًا ويستشعر بارتباطه الشديد بعضه ببعض، سواء في التاريخ القديم والوسيط أو التاريخ المعاصر. وقد ظهر الاعتناء الواضح بتاريخ الإقليم في الجامعات عيّنة الدراسة باستثناء الجامعة الأردنية، وجاءت جامعة الشارقة في المرتبة الأولى إذ خصصت 12 ساعة، بنسبة 21.05% لمتابعة تاريخ الخليج عبر العصور؛ وكذلك صنعت جامعة الملك سعود 5 ساعات، بنسبة 10.41% لبيان تاريخ اليمن والجزيرة العربية وتاريخ الخليج الحديث والمعاصر، بينما اكتفت لتاريخ الإقليم بتاريخ الخليج الحديث والمعاصر، بمقرر واحد 3 ساعات كل من جامعة الكويت، بنسبة 9.09%، وجامعة البحرين، بنسبة 8.33%،

وجامعة السلطان قابوس، بنسبة 5.17%؛ واختفى من المقررات الإجبارية للجامعة الأردنية ولجامعة قطر، مع ضرورة التنبيه إلى أنّ جامعة قطر وجامعة البحرين قد خصصتا مسارًا مستقلًا لتاريخ الخليج الحديث وبواقع 15 ساعة.

- **تاريخ العالم العربي**: استحوذ تاريخ العالم العربي على اهتمام الجامعات العربية عمومًا، ومثّلت مقرراته العمود الفقري لتخصص التاريخ، حتى أنه طغى على بقية التواريخ. وكانت الجامعة الأردنية في المرتبة الأولى إذ خصصت له 33 ساعة، بنسبة 61.11%؛ ثمّ تلتها بعدد الساعات نفسه جامعة الشارقة، بنسبة 33 ساعة، بنسبة 57.89%؛ ثمّ جامعة الملك سعود 22 ساعة، بنسبة 45.83%؛ ثمّ جامعة السلطان قابوس 21 ساعة، بنسبة 36.20%؛ ثمّ جامعة الكويت 15 ساعة، بنسبة 45.45%؛ وأخيرًا جاءت جامعة قطر 12 ساعة، بنسبة 44.44% وجامعة البحرين 12 ساعة، بنسبة 33.33% اللتان تواضع الرقم لديهما بسبب اعتمادهما نظام المسارات التعليمية داخل التخصص العام. ففي جامعة قطر يُعتمد مسار مستقل في التاريخ الإسلامي، أمّا في جامعة البحرين فقد تم اعتماد مسار التاريخ المقسم على الموضوع.

- **تاريخ العالم الإسلامي غير العربي**: لم يلق تاريخ العالم الإسلامي غير العربي الاهتمام المؤمَّل، بل لم يخصص له من المقررات الدراسية سوى مقرر واحد 3 ساعات في جامعات البحرين بنسبة 8.33%، وجامعة الملك سعود بنسبة 6.25%، والأردنية بنسبة 5.55%، وجامعة السلطان قابوس بنسبة 5.17%؛ وقد خصص لدراسة تاريخ الدولة العثمانية بصفتها دولة إسلامية حكمت العالم العربي، بينما اختفت تمامًا المقررات التي تدرس تاريخ الدول الإسلامية غير العربية، كتواريخ دول جنوب شرق آسيا مثلًا.

- **تاريخ العالم**: ظهر الاهتمام به متفاوتًا في عدد المقررات التي خصصت له، فبينما خصصت له جامعة السلطان قابوس 12 ساعة بنسبة 20.68%، فقد خصصت له جامعة الكويت 9 ساعات بنسبة 27.27%، وكذلك فعلت جامعة البحرين 9 ساعات بنسبة 25%، أمّا الجامعة الأردنية فقد خصصت له 6 ساعات بنسبة 11.11%، أمّا جامعة الملك سعود فقد خصصت له 3 ساعات بنسبة 6.25%، وكذلك فعلت جامعة الشارقة بنسبة 5.26%، وجامعة قطر بنسبة 11.11%، علاوة على تخصيصها مسارًا مستقلًا لطلاب التخصص باسم تاريخ أوروبا الحديث 15 ساعة.

- **التاريخ المشترك**: وهو الذي يمازج بين موضوعين أو حقبتين أو منطقتين جغرافيتين. اختفى ظهوره من المقررات الدراسية في جميع الخطط الدراسية، باستثناء مقرر واحد في جامعة البحرين رصد العلاقات بين الشرق والغرب بنسبة 8.33%.

تبيّن ممّا تمّ عرضه في موضوع التحقيب الإقليمي استحواذ تاريخ العالم العربي على اهتمام الجامعات، فقد بلغ عدد الساعات التي خصصت له 148 ساعة، بنسبة 47.74%؛ ثمّ يتلوه الاعتناء بتاريخ العالم بواقع 39 ساعة، بنسبة 12.58%؛ ثمّ تاريخ الإقليم وبواقع 26 ساعة، بنسبة 8.38%؛ ثمّ جاءت مقررات التاريخ المحلي/ الوطني بواقع 19 ساعة، بنسبة 6.12%؛ ثمّ تاريخ العالم الإسلامي غير العربي وبواقع 12 ساعة، بنسبة 3.87%؛ وأخيرًا التاريخ المشترك بواقع 3 ساعات، بنسبة 0.96%.

التحقيب المعتمد على الموضوع

قد يكون موضوع التحقيب/ العرض المعتمد على موضوع المقررات من أهم الموضوعات في هذه الدراسة التحليلية للخطط الدراسية، بحيث يسعى للتعرف على طبيعة المادة المقدمة للطلاب في هذه المقررات. ويمكن استكشاف ذلك من خلال اسم المقرر وبأكثر دقة من خلال توصيف المقرر. وتبين بوضوح، وعلى الأقل من خلال أسماء المقررات، أنها تخص الجانب السياسي من التاريخ، ونادرًا ما خصص بعض المقررات لموضوعات غير سياسية، والجدول (7) يبين ذلك:

الجدول (7)

التحقيب المعتمد على الموضوع

الجامعة	الساعات	التاريخ السياسي	التاريخ الثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي	المنهج
الجامعة الأردنية	54 ساعة	45 ساعة 83.33%	3 ساعات 5.55%	6 ساعات 11.11%
جامعة السلطان قابوس	58 ساعة	42 ساعة 72.41%	6 ساعات 10.34%	10 ساعات 17.24%
جامعة الشارقة	57 ساعة	39 ساعة 68.42%	9 ساعات 15.78%	9 ساعات 15.78%
جامعة الملك سعود	48 ساعة	34 ساعة 70.83%	3 ساعات 6.25%	11 ساعة 22.91%
جامعة الكويت	33 ساعة	27 ساعة 81.81%	0 ساعة 0%	6 ساعات 18.18%
جامعة قطر	27 ساعة	18 ساعة 66.66%	0 ساعة 0%	9 ساعات 33.33%
جامعة البحرين	36 ساعة	15 ساعة 41.66%	15 ساعة 41.66%	6 ساعات 16.66%
المجموع	310 ساعات	220 ساعة 70.96%	36 ساعة 11.61%	54 ساعة 17.41%

يمكن بخصوص التحقيب الموضوعي للخطط الدراسية استنتاج الآتي:

- طغيان التاريخ السياسي في الخطط الدراسية على بقية موضوعات التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، واستحوذ على ما نسبته 70.96%، 220 ساعة من مجموع الساعات 310. ولم تصل بقية الموضوعات بمجموعها في الخطط ما يقارب نصف المقررات، باستثناء جامعة البحرين التي قل بها التاريخ السياسي عن نصف المقررات وهو أمر فريد، واقتصرت الموضوعات غير السياسية على الجانب الثقافي، بمقررات الحضارة أو الفكر أو النظم، وغياب تام للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي.
- تواضع حضور مقررات المنهج في الخطط الدراسية، واقتصارها على مقررين أو ثلاثة، والجدول (8) يوضح دلالات مقررات المنهج في الخطط الدراسية في الجامعات:

الجدول (8)

دلالة مقررات المنهج في الخطط الدراسية

جامعة الملك سعود	جامعة قطر	جامعة الشارقة	جامعة السلطان قابوس	جامعة الكويت	جامعة البحرين	الجامعة الأردنية
منهج البحث التاريخي	مقدمة في التاريخ علم التاريخ	منهج دراسة التاريخ	منهج البحث التاريخي	منهج البحث التاريخي	منهج البحث التاريخي	منهج البحث التاريخي
مهارات المؤرّخ			مدخل لدراسة التاريخ			جغرافية الوطن العربي

جامعة الملك سعود	جامعة قطر	جامعة الشارقة	جامعة السلطان قابوس	جامعة الكويت	جامعة البحرين	الجامعة الأردنية
		نصوص تاريخية باللغة الإنكليزية	نصوص ووثائق تاريخية			
حلقة بحث						
بحث تخرج	مشروع التخرج	مشروع التخرج	حلقة البحث مشروع التخرج	مشروع بحث تخرج	مشروع تخرج	

ثالثًا: قراءة في طبيعة بناء أسماء المقررات

تبنى أسماء المقررات في الجامعات بحسب طبيعة معيّنة، وتفاوتت بين الجامعات عيّنة الدراسة، إلّا أنها لم تخرج في مجموعها عن البناء الجغرافي، والبناء الموضوعي، والبناء الزمني، والبناء الأسري. وقد قمت بإجراء مسح لمعرفة كيفية توزيع الساعات المعتمد بحسب طبيعة بناء عنوان المقرر، وما استحوذ عليه كل بناء من المقررات التاريخية التي تطرحها كل جامعة، وبينت وزن كل نمط بناء من الوزن العام للمقررات الإجبارية، وأتبعت ذلك بمجموعة من الاستنتاجات.

الجدول (9)

توزيع المقررات بحسب طبيعة بناء عنوان المقرر/ العنوان

الجامعة	بحسب الجغرافيا	بحسب الزمن	بحسب الأسر/ الدول	المنهج	بحسب الموضوع	المجموع
الجامعة الأردنية	12 ساعة %22.22	18 ساعة %33.33	15 ساعة %27.77	6 ساعات %11.11	3 ساعات %5.55	54 ساعة
جامعة الكويت	15 ساعة %45.45	6 ساعات %18.18	6 ساعات %18.18	6ساعات %18.18	0 ساعة %0	33 ساعة
جامعة الملك سعود	18 ساعة %37.5	6 ساعات %12.5	10 ساعات %20.83	11 ساعة %22.91	3 ساعات %6.25	48 س
جامعة البحرين	9 ساعات %25	6 ساعات %16.66	0 ساعة %0	6 ساعات %16.66	15 ساعة %41.66	36 ساعة
السلطان قابوس	27 ساعة %49.09	3 ساعات %5.45	12 ساعة %21.18	10 ساعات %17.24	6 ساعات %10.90	58 ساعة
جامعة الشارقة	3 ساعات %5.26	24 ساعة %42.10	12 ساعة %21.05	9 ساعات %15.78	9 ساعات %15.78	57 ساعة
جامعة قطر	3 ساعات %11.11	15 ساعة %55.55	0 ساعة %0	9 ساعات %33.33	0 ساعة %0	27 ساعة
المجموع /الوزن	87 ساعة %28.06	78 ساعة %25.16	55 ساعة %17.74	54 ساعة %17.41	36 ساعة %11.61	310 ساعات

ويمكن بخصوص بناء أسماء المقررات في الخطط الدراسية استنتاج الآتي:

- **البناء الزمني**: وهو أن يكون الأساس في بناء عنوان المقرر والمادة التاريخية معتمدًا على المواضيع، كأن يكون تاريخ العالم الإسلامي1 (600 – 1187)، أو العالم الإسلامي من القرن (4-7هـ). وقد تبيّن أنّ جامعة الشارقة احتلت الترتيب الأعلى في بناء المقررات، اعتمادًا على التقسيم الزمني بواقع 24 ساعة، بنسبة 42.10%؛ ثمّ تلتها الجامعة الأردنية بواقع 18 ساعة، بنسبة 33.33%؛ ثمّ جامعة قطر بواقع 15 ساعة من أصل 27 ساعة، بنسبة 55.55%؛ ثمّ تساوت جامعة الكويت بواقع 6 ساعات، بنسبة 18.18%، مع جامعة البحرين، بنسبة 16.66%، وجامعة الملك سعود، بنسبة 12.5%؛ وأخيرًا جامعة السلطان قابوس بواقع 3 ساعات، بنسبة 5.45%. وقد استحوذ هذا النمط في البناء على المرتبة الثانية في توزيع بناء أسماء المقررات بواقع 78 ساعة، بنسبة 25.16%.
- **البناء بحسب الأسر أو الدول**: وهو أن يكون الأساس في بناء عنوان المقرر والمادة التاريخية معتمدًا على الأسر أو الدول، كأن يكون تاريخ الدولة الراشدية، أو تاريخ الدولة الأموية، أو تاريخ الدولة العباسية. وقد تبين أنّ الجامعة الأردنية قد احتلت المرتبة الأولى بين الجامعات في مراعاة بناء مقرراتها بحسب النمط المذكور بواقع 15 ساعة، بنسبة 27.77%؛ ثمّ تلتها جامعة السلطان قابوس بواقع 12 ساعة، بنسبة 21.18%، وتساوت معها جامعة الشارقة بواقع 12 ساعة، بنسبة 21.05%؛ ثمّ جامعة الملك سعود بواقع 10 ساعات، بنسبة 20.83%؛ ثمّ جامعة الكويت بواقع 6 ساعات، بنسبة 18.18%؛ واختفى النمط من مقررات جامعة البحرين وجامعة قطر. وقد استحوذ هذا النمط في البناء على المرتبة الثالثة في توزيع بناء أسماء المقررات بواقع 55 ساعة من أصل 310 ساعات، بنسبة 17.74%.
- **البناء الموضوعي**: وهو أن يكون الأساس في بناء عنوان المقرر والمادة التاريخية معتمدًا على المواضيع، كأن يكون تاريخ الحضارة الإسلامية، أو الحضارة الأوروبية، أو تاريخ الفكر الإسلامي. وقد تبين أنّ جامعة البحرين احتلت المرتبة الأولى بين الجامعات في مراعاة بناء مقرراتها بحسب النمط المذكور بواقع 15 ساعة، بنسبة 41.66%؛ ثمّ تلتها جامعة الشارقة بواقع 9 ساعات، بنسبة 15.78%؛ ثمّ جامعة السلطان قابوس بواقع 6 ساعات، بنسبة 10.90%؛ ثمّ تساوت جامعة الملك سعود بواقع 3 ساعات، بنسبة 6.25% مع الجامعة الأردنية بواقع 3 ساعات، بنسبة 5.55%؛ واختفى النمط من مقررات جامعة الكويت وجامعة قطر. وقد استحوذ هذا النمط في البناء على المرتبة الرابعة في توزيع بناء أسماء المقررات بواقع 36 ساعة من أصل 310 ساعات، بنسبة 11.61%.
- **البناء الجغرافي**: وهو أن يكون الأساس في بناء عنوان المقرر والمادة التاريخية معتمدًا على المكان، كأن يكون مثلًا تاريخ المغرب والأندلس، أو تاريخ أوروبا، أو تاريخ الجزيرة العربية، أو تاريخ عُمان. وقد تبيّن أنّ جامعة السلطان قابوس احتلت أعلى الترتيب من حيث اعتمادها على البناء الجغرافي في مقرراتها بواقع 27 ساعة، بنسبة 49.09%؛ ثمّ تلتها جامعة الملك سعود، وبواقع 18 ساعة، بنسبة 37.5%؛ ثمّ جامعة الكويت، وبواقع 15 ساعة، بنسبة 45.45%؛ ثمّ الجامعة الأردنية، وبواقع 12 ساعة، بنسبة 22.22%؛ ثمّ تساوت جامعة قطر بواقع 3 ساعات، بنسبة 11.11% مع جامعة الشارقة بواقع 3 ساعات بنسبة 5.26%. وقد استحوذ هذا النمط في البناء على أعلى نسبة في توزيع بناء أسماء المقررات، بواقع 87 ساعة من أصل 310 ساعات، بنسبة 28.06%.

التوصيات

- ضرورة زيادة عدد ساعات دراسة البكالوريوس في التاريخ، بحيث يجب ألّا يقل عدد الساعات المخصصة عن 130 ساعة معتمدة، لأنّ كثيرًا من القصور في استيفاء بعض الحقب أو المجالات أو الموضوعات حقها في الحضور كان سببه انخفاض عدد الساعات الدراسية.



- لاحظنا قسمة غير عادلة في مقدار متطلبات الجامعة والكلية على حساب ساعات متطلبات القسم/ التخصص. ولذا يجب تغليب حصة متطلبات القسم على بقية المتطلبات، لتصل على الأقل إلى ما يعادل أو يزيد على 75% من مجموع الساعات المعتمدة، وهذا عامل آخر علاوة على ما ذكر يفسّر انخفاض حصة بعض المجالات أو الموضوعات.
- إنّ مسألة اعتماد التخصص المساند أو الفرعي أمر محمود، ويدفع الطالب نحو الانفتاح على تخصص رديف يوسع من مداركه وفرصه المعرفية والوظيفية.
- لاحظنا عدم توازن في كيفية توزيع الساعات المعتمدة فيما يخص الحقب التاريخية، إذ ظهر طغيان للتاريخ الوسيط على بقية الحقب الأخرى. ولهذا يجب إعادة النظر في حصة التاريخ الوسيط لتتوازن على الأقل مع التاريخ الحديث والمعاصر.
- ظهر كذلك تركيز واضح في المقررات على منطقة العالم العربي، وإغفال للمناطق الأخرى سواء المجاورة أو البعيدة. ولذا تحتاج الخطط الدراسية إلى إعادة نظر فيما يتعلق بتواريخ المناطق ذات الصلة بالعالم العربي.
- ضرورة إعادة النظر في تاريخ العالم الإسلامي غير العربي، كتاريخ الدول الإسلامية في العصر الحديث، مثل إيران وتركيا ودول شرق آسيا وجنوب أفريقيا، في الخطط والمقررات الدراسية، كيما تحصل للطلبة إطلالة ثقافية على تواريخ الإسلام والدول الإسلامية خارج جغرافية الوطن العربي.
- تبين من خلال الدراسة طغيان التاريخ السياسي في الخطط الدراسية على بقية الموضوعات (التاريخ الثقافي، والاجتماعي، والاقتصادي)، وهو أمر يطبع تاريخنا بالطابع السياسي الجاف "المنفر". وبناء عليه، فلا بد من إعادة الاهتمام بالتواريخ غير السياسية في الخطط الدراسية.
- تواضع حضور مقررات المنهج في الخطط الدراسية، واقتصارها على مقررين أو ثلاثة. ولا بد، من أجل خلق جيل يمتلك القدرات والملكات البحثية النقدية، من إعادة النظر في مقررات المنهج في الخطط الدراسية في الجامعات.
- لا بد من إعادة النظر في آلية تسمية المقررات الدراسية ومنهجها، ومحاولة تنظيم تسمياتها على أساس موحد، ولو على الأقل في كل قسم/ جامعة على حدة، حتى تتسم بنوع من التوحيد من حيث بناء التسميات.





المراجع

- "الخطة الدراسية لبكالوريوس التاريخ"، الجامعة الأردنية، **قسم التاريخ**، في: http://bit.ly/2eKuD9u
- "صحيفة التخرج"، جامعة الكويت، **قسم التاريخ**، في: http://bit.ly/2fpNMBT
- "خطة بكالوريوس التاريخ"، جامعة البحرين، **قسم التاريخ**، في: http://bit.ly/2eoNobV
- "الخطة الدراسية"، جامعة الملك سعود، قسم **التاريخ**، في: http://bit.ly/2f8egnX
- "الخطة الدراسية"، جامعة السلطان قابوس، **قسم التاريخ**، في: https://www.squ.edu.om/squ-ar
- "الخطة الدراسية"، جامعة الشارقة، **قسم التاريخ والحضارة الإسلامية**، في: http://bit.ly/2f7VbBZ
- "مقررات الخطة الدراسية"، جامعة قطر، **قسم التاريخ**، في: http://bit.ly/2fg5wdX

أحمد إبراهيم أبو شوك | Ahmed Ibrahim Abushouk[1]

تدريس تاريخ العالم في جامعات الخليج العربي: التحديات والآفاق

مقدمة

للنظرة الكونية إلى الماضي الإنساني تاريخ طويل في الكتابات التاريخية[2]، إلا أنها ظلّت مرتبطةً بمركزية الجهة المُنظِّرة وهامشية نظرتها إلى لآخر؛ لذلك ارتبطت كلٌ من الكتابات الإغريقية والرومانية القديمة بمركزية التاريخ اليوناني والروماني، والكتابات الإسلامية الوسيطة بمركزية التاريخ الإسلامي، والكتابات الأوروبية الحديثة بمركزية التاريخ الأوروبي. وبرز مقرر تاريخ الحضارة الغربية في الجامعات الأوروبية والأميركية بعد الحرب العالمية الأولى، بدافع النظرة الأوروبية المتحيزة للحضارة الغربية ودورها في تشكيل تاريخ العالم بعد حقبة الكشوفات الجغرافية. وفي الربع الأخير من القرن العشرين، تعرضت مقررات تاريخ الحضارة الغربية لانتقادات واسعة في بعض الدوائر الأكاديمية التي رفضت النظرة الأوروبية - المركزية لتاريخ العالم، بحجة أنها تخلق قطيعةً بين تاريخ الشرق والغرب المشترك، وتؤسس نظرةً إقصائيةً، تضع تواريخ الشعوب الأخرى في هامش التاريخ الأوروبي. وفي أوروبا نفسها، انتقد بعض المؤرخين النظرة المركزية لتاريخ أوروبا التي ارتقت بدور النخب الدينية الثرية على حساب القطاعات الأخرى التي كان لها دور محسوس في تشكيل التاريخ الأوروبي[3].

لا جدال في أنّ هذه الانتقادات لفتت انتباه مجموعة من مؤرخي تاريخ العالم الذين أقنعوا بعض المؤسسات الأكاديمية في الولايات المتحدة الأميركية بأن تعتمد مقررات شاملة عن تاريخ العالم، بدلًا من مقررات تاريخ الحضارة الغربية. واحتجوا بأنّ هذه الرؤية الكلية تمكّنهم من دراسة نشأة الحضارات العالمية واضمحلالها بصور شاملة، وكذلك ظاهرة العولمة وإيجابياتها وسلبياتها الماثلة في التاريخ المعاصر. وإلى جانب ذلك، انتقدوا النظرة الأوروبية - المركزية لتاريخ العالم، متعللين بأنها تضع تواريخ حضارات الشعوب غير الأوروبية في موضعٍ هامشي. وتجاوزًا لهذا الخطأ المنهجي، من وجهة نظرهم، حاولوا أن يقدموا قراءةً كليةً لتاريخ العالم. ولكنهم في سنوات التأسيس الأولى، واجهوا بعض التحديات المنهجية المرتبطة بكيفية تدريس تاريخ العالم في البرامج التاريخية. واستجابةً لهذا التحدي المنهجي، تبنّوا منهجًا إقليميًا، يقضي دراسة تاريخ العالم في شكل وحدات جغرافية متصلة مع بعضها في إطارها المحلي، ومنفصلة في كلياتها عن الإطار العالمي. ويبدو أنّ هذا المدخل قد شكّل تحدّيًا آخر، دفع المؤرخة الأميركية باتريشيا لوبس دون إلى انتقاد مدخل "الدراسات المناطقية المتقابلة"، وهو مدخل يستند إلى معرفة المؤرخين بأدبيات المناطق الجغرافية التي تخصصوا في تاريخها، مع ضمور معرفتهم بأدبيات تاريخ العالم في إطارها العامّ[4].

1 أستاذ التاريخ في قسم التاريخ، جامعة قطر.

Professor of History at History department, Qatar University.

2 James R. Palmitessa & Stephen T. Staggs, "The Success & Challenges of Teaching World History in the Twenty-First Century: Two Case Studies from Western Michigan," *World History Connected*, vol. 3, no. 1 (October 2005), p. 1.

3 Gleb Tsipursky, "Western Civilization from the Margins: Teaching a Western Civilization Course from a World History Perspective," *World History Connected*, vol. 7, no. 3 (October 2010), accessed on 27/4/2015, at:
http://bit.ly/2icRHzo

4 Patrick Manning (ed.), *Global Practice in World History: Advances Worldwide* (Princeton: Markus Wiener, 2008).

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ظهرت نخبة من مؤرخي تاريخ العالم، استطاعت أن تؤسس مناهج جديدةً لتدريس تاريخ العالم. ونذكر من أفراد هذه النخبة باترك مانِنغ[5]، وروس دون[6]، وجري بنتلي[7]، وديفيد كريستين[8]. وقد ركَّزت مناهجهم الجديدة على استقصاء ظاهرتَي الاستمرارية والقطيعة المتكررتين في تاريخ العالم، وإبرازهما في شكل قواعد تُساهم في فهم حركة التاريخ العام على نطاق جغرافي واسع، كما فعل المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل، وافترضوا أنّ ذلك يُعينهم في تجاوز الحدود الإقليمية والقومية الفاصلة لحركة التاريخ، ويمكِّنهم من النظر في دور الأفراد، والأفكار، والحركات، والأحداث المشتركة التي استندت إليها مفردات تاريخ العالم. وتحقيقًا لهذا الهدف، أصدروا سلسلةً من الكتب التدريسية Text books[9]، وعقدوا العديد من المؤتمر العالمية[10]، وأسسوا شبكةً من الجمعيات الأكاديمية[11]، بهدف الترويج لمقررات تاريخ العالم في البرامج الجامعية، بصفتها بديلًا من مقررات الحضارة الغربية. ونتيجةً لهذا الجهد المتراكم، أضحت مقررات تاريخ العالم جزءًا رئيسًا في برامج العديد من الجامعات والمدارس العامة في الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية.

جامعات الخليج وتاريخ العالم: التحديات والآفاق

في النصف الثاني من القرن العشرين، أسست دول الخليج العديد من الجامعات والمؤسسات الأكاديمية، وهي تهدف إلى المساهمة في تطوير المجتمعات المحلية عن طريق التعليم والأبحاث العلمية الملبّية لحاجات تلك المجتمعات. ولدراسة برامج هذه الجامعات وخططها الأكاديمية المتعلقة بتدريس مقررات التاريخ وتاريخ العالم بصفة خاصة، جرى اختيار ستّ جامعات من دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية مرتبة من حيث العرض بحسب تواريخ تأسيسها.

1. جامعة الملك سعود

تأتي في مقدمة الجامعات الخليجية، جامعة الملك سعود في الرياض التي أُسست بموجب مرسومٍ ملكي، صادر في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1957، جاء فيه: "بعونه تعالى نحن سعود بن عبد العزيز آل سعود، ملك المملكة العربية السعودية، رغبةً في نشر المعارف وترقيتها في مملكتنا، وتوسيع الدراسة العلمية والأدبية، وحبًّا في مسايرة الأمم في العلوم والفنون ومشاركتها في الكشف والاختراع، وحرصًا على إحياء الحضارة الإسلامية والإبانة عن محاسنها ومفاخرها وطموحها إلى تربية النشء تربيةً صالحةً، تكفل لهم العقل السليم والخلق القويم، رسمنا ما هو آتٍ [...] تنشأ في مملكتنا جامعة تُسمى جامعة الملك سعود"[12]. وفي مرسومين آخرين مكملين لهذا المرسوم، تمت الإشارة إلى تأسيس كلّيتَي الآداب والعلوم. وشملت أقسام كلية الآداب "قسم اللغة العربية وآدابها، واللغات الإسلامية وآدابها، وقسم التاريخ العامّ، وتاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية، وقسم الجغرافيا، وقسم اللغات الأوروبية وآدابها"[13].

5 Ross E. Dunn (ed.), *The New World History: A Teacher's Companion* (Boston: Bedford/St. Martin's, 1999).

6 Jerry H. Bentley, *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

7 David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (California: University of California Press, 2005).

8 Ibid.

9 *World History: Patterns of Interaction, Student Edition Survey*, Series: Holt McDougal (New York: National/State, 2009).

10 انظر مثلًا:
WHA Conference, Costa Rica, 16-18/7/2014; WHA Conference, 26-29/6/2013; WHA Conference, Beijing, 7-10/7/2011.

11 انظر مثلًا:
World History Association (WHA), (1982); Asian Association of World Historians (AAWH), (2008); The Network of Global and World History Organizations (NOGWHISTO), (2008).

12 "تاريخ الجامعة"، جامعة الملك سعود، شوهد في 2016/1/2، في:
http://ksu.edu.sa/ar/about-ksu/history

13 المرجع نفسه.

بدأ قسم التاريخ بتدريس مادتي التاريخ والآثار في برنامجٍ واحدٍ، ثمّ فُصلت مقررات الآثار عن التاريخ، وآلت تبعيتها إلى قسم الآثار عام 1975 الذي تمّ ترفيعه إلى كلية السياحة والآثار عام 2006. وبموجب ذلك، أصبح قسم التاريخ قائمًا بذاته، وفي عام 2005 أُجيزت خطته الدراسية الحالية التي تستند إلى أربعة مسارات دراسية، وذلك على النحو الآتي:

- **التاريخ القديم:** يضم تاريخ الحضارات التي نشأت في بلاد الرافدين، وعلى ضفاف النيل، وفي مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية، إضافةً إلى تاريخ اليونان والرومان وأثره في منطقة الشرق الأدنى القديم.
- **التاريخ الوسيط:** يركز على تاريخ الدولة البيزنطية، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، والحروب الصليبية، والدولة الأيوبية، والدولة المملوكية.
- **التاريخ الإسلامي:** يهتم بدراسة السيرة النبوية، وعصر الخلفاء الراشدين، والعصر الأموي، والعباسي، والأندلسي، إلى جانب دراسة الفترات الأخرى في التاريخ الإسلامي الوسيط ما بين شرق العالم الإسلامي وغربه.
- **التاريخ الحديث والعالم الجديد:** يتناول تاريخ المملكة العربية السعودية، وتاريخ الخليج والجزيرة العربية، وتاريخ الدولة العثمانية، وتاريخ العرب الحديث والمعاصر، وعصر النهضة، وتاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، فضلًا عن دراسة التاريخ الأفريقي، وتاريخ العالم الجديد[14].

وفي ضوء هذا التحقيب التاريخي الرباعي تشكّل برنامج البكالوريوس في التاريخ من 128 وحدةً دراسيةً معتمدةً، مُوزعةً على النحو الآتي:

الجدول (1)

متطلبات برنامج التاريخ

المستوى	وحدات دراسية	النسبة المئوية
مقررات معادلة في السنة التحضيرية	31	%24.2
متطلبات الجامعة	12	%9.3
متطلبات الكلية	6	%4.6
متطلبات التخصص المساند	18	%14.0
متطلبات إجبارية، التخصص الرئيس (تاريخ)	45	%35.1
متطلبات اختيارية، التخصص الرئيس والتدريب الميداني	16	%12.5
المجموع	128	%100

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى الموقع الإلكتروني لقسم التاريخ بجامعة الملك سعود.

وهكذا، بلغت حِصّة مقررات التخصص الرئيس (التاريخ) 61 وحدةً دراسيةً، أي بنسبة 47.6% من إجمالي الساعات المعتمدة لبكالوريوس التاريخ، موزعةً إلى مجموعاتٍ تشمل مناهج البحث التاريخي (7.1%)، والتاريخ الإسلامي (37.5%)، والتاريخ الوطني

14 "حول القسم"، قسم التاريخ، جامعة الملك سعود، شوهد في 2016/1/2، في:
http://arts.ksu.edu.sa/ar/history/about-us

للمملكة العربية السعودية (19.6%)، وبقية المقررات التي هي عبارة عن مقررات إقليمية (33.9%)، ولا تعني الإقليمية الأقاليم المتاخمة للملكة العربية السعودية، بل يُقصد بها المقررات أو الدراسات المناطقية Area Studies في معناها العامّ[15]، إضافةً إلى تاريخ العالم الحديث (1.7%).

الجدول (2)

توزيع مقررات برنامج التاريخ

تاريخ العالم	التاريخ الوطني	التاريخ الإسلامي	التاريخ الإقليمي	المناهج التاريخية
1	1	13	29	2

المصدر: المرجع نفسه.

تشمل المقررات المناطقية أو الإقليمية تسعة عشر مقررًا، أيْ نسبة 34% من جملة المقررات المدرجة في الخطة الدراسية، وتحمل عناوين متنوعة، مثل: تاريخ الشرق الأدنى القديم (ترخ 121)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى (ترخ 261)، وتاريخ العرب المعاصر (ترخ 475)، وتاريخ الشرق الأقصى (ترخ 482). وهي تأتي في الترتيب الكمّي بعد مقررات التاريخ الإسلامي التي يبلغ عدد مقرراته 21 مقررًا، أي بنسبة 37.5 من إجمالي مقررات الخطة الدراسية. أمّا المقرر الوحيد الذي يحمل اسم تاريخ العالم، فهو تاريخ العالم الجديد (ترخ 481) الذي يتناول تاريخ الكشوفات الجغرافية، والاستعمار الأوروبي، والحركات التحررية في أميركا اللاتينية، والحرب الأهلية في أميركا الشمالية وتأثيرها السياسي - الاجتماعي والاقتصادي، وقيام الولايات المتحدة وتوسعها الإمبريالي بعد الحرب العالمية الأولى.

ويبلغ عدد أعضاء هيئة التدريس بقسم التاريخ، جامعة الملك سعود، ثلاثةً وثمانين عضوًا، خمسة عشر عضوًا منهم بدرجة أستاذ، وخمسة عشر آخرين بدرجة أستاذ مشارك، وستة عشر عضوًا بدرجة أستاذ مساعد، وسبعة وثلاثين عضوًا بدرجة محاضر. ويمثل العنصر النسائي منهم ثلاثة وأربعين عضوًا، والعنصر الرجالي أربعون، متخصصون في التاريخ القديم، والتاريخ الإسلامي، والتاريخ الحديث، وليس بينهم عضو واحد متخصص في تاريخ العالم الذي يدرّسه أستاذان متخصصان في تاريخ أوروبا الحديث.

الجدول (3)

توزيع أعضاء هيئة التدريس بحسب تخصصاتهم الأكاديمية

التاريخ الحديث	التاريخ الإسلامي	التاريخ القديم
32	38	13

المصدر: المرجع نفسه.

نخلص إلى أنّ إعداد برنامج التاريخ لنيل شهادة البكالوريوس في جامعة الملك سعود قد تأثر بعاملين، أحدهما يرتبط باهتمام المملكة العربية السعودية بالتاريخ الإسلامي والتاريخ الوطني بوصفهما مكونين أساسيين للهوية الإسلامية وبناء الشخصية السعودية وتفعيل انتمائها الوطني. ويؤكد ذلك كلمة **عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري**، رئيس قسم التاريخ، وقد أشار فيها إلى أنّ رسالة القسم لا تقتصر على تخرج من تحتاج إليه البلاد من حاملي درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه فحسب، بل إنّ هذا القسم بيت خبرة

15 لمزيد من التفصيل عن مفهوم الدراسات المناطقية وكيفية نشأتها كامتداد لأدبيات الاستشراقية في إطار آخر، انظر: عبد الفتاح نعوم، "مساهمة الاستشراق-الأنجلو أمريكي في صعود دراسة المناطق"، **تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، العدد 9 (2014)، ص 7-28.

ومؤسسة مرجعية مهمة للقضايا الوطنية ذات الطابع التاريخي التي تحتاج إليها الدوائر والمؤسسات الحكومية والمصالح العامة والخاصة في المملكة، وذلك لكونه يضم نخبةً من أبرز الأساتذة والمؤرخين المتخصصين في تاريخ المملكة العربية السعودية، والجزيرة العربية، والعالم الإسلامي[16]، في حين يرتبط العامل الثاني بأصحاب الاختصاص الذين ينتسب معظمهم إلى التاريخ الإسلامي والتاريخ الحديث (التاريخ الوطني). واستنادًا إلى هذين العاملين، لم يكن تدريس تاريخ العالم من الناحيتين الموضوعية والمنهجية من أولويات الدولة، أو قسم التاريخ الذي أعدَّ برنامج البكالوريوس في التاريخ بجامعة الملك سعود.

2. جامعة الكويت

أُنشئت جامعة الكويت بموجب مرسوم أميري صادر عام 1966، يقضي تأسيس جامعة وطنية مكونة من ثلاث كليات؛ تشمل كلية العلوم، وكلية الآداب والتربية، وكلية البنات الجامعية. وبعد تأسيس الجامعة، شهدت سلسلةً من التطورات التي شملت العديد من الكليات، والأقسام الأكاديمية، وأعضاء هيئة التدريس، والهيكل الإداري، وعدد الطلبة الدارسين. وبحلول عام 2012، بلغ عدد كليات جامعة الكويت ست عشرة كليةً علميةً وإنسانيةً (الحقوق، والآداب، والعلوم، والتربية، والطب، وهندسة البترول، والعلوم الطبية المساعدة، والشريعة الدراسات الإسلامية، وإدارة الأعمال، والصيدلة، وطب الأسنان، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الحياتية، والهندسة المعمارية، وعلوم الحاسب الآلي والهندسة، والصحة العامة)[17]. وفي ظل هذه التطورات الهيكلية، كان قسم التاريخ من أول الأقسام التي أُنشئت في كلية الآداب والتربية. وبعد فصل كلية التربية من الآداب عام 1971، آلت تبعية القسم الإداري إلى كلية الآداب. وتتكون كلية الآداب اليوم من خمسة أقسام أكاديمية، تشمل قسم التاريخ، وقسم اللغة العربية وآدابها، وقسم اللغة الإنكليزية وآدابها، وقسم الفلسفة، وقسم الإعلام[18]. ويمنح قسم التاريخ ثلاث درجات علمية، هي البكالوريوس، والماجستير، والدكتوراه. ويبلغ عدد الساعات المعتمدة للحصول على شهادة البكالوريوس في التاريخ 132 ساعةً، وهي كما يلي[19]:

الجدول (4)
متطلبات برنامج التاريخ

المتطلبات	الساعات المعتمدة	النسبة المئوية
متطلبات برنامج الثقافة العامة (مهارات الاتصال، والعلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية، والعلوم الطبيعة، والرياضيات، والتفكير الإبداعي)	45	%34.0
متطلبات التخصص الرئيس (المقررات الإجبارية، والمقررات الاختيارية)	60	%45.4
متطلبات الاختيار الحر	3	%2.2
متطلبات التخصص الفرعي (من أيّ برنامج أكاديمي)	24	%18.1
المجموع	132	

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى الموقع الإلكتروني لقسم التاريخ بجامعة الكويت.

16 عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري، "كلمة رئيس قسم التاريخ"، قسم التاريخ، جامعة الملك سعود، شوهد في 2016/3/30، في: http://bit.ly/2iqnagP

17 "نبذة تاريخية"، جامعة الكويت، شوهد في 2016/3/15، في: http://bit.ly/2hbTBOE

18 "كلية الآداب في سطور"، جامعة الكويت، شوهد في 2016/3/15، في: http://bit.ly/2icQgAD

19 عبد الهادي ناصر العجمي، "قسم التاريخ"، جامعة الكويت، شوهد في 2016/3/15، في: http://bit.ly/2id12qS

أمّا مقررات التخصص الرئيس (التاريخ)، فيمكن تصنيفها إلى أربع مجموعات تشمل مناهج البحث التاريخي (4.3%)، والتاريخ الإسلامي (28.2%)، والتاريخ الإقليمي (63.0%)، والتاريخ الوطني (2.1%).

الجدول (5)

توزيع مقررات التاريخ

التاريخ الوطني	التاريخ الإقليمي	التاريخ الإسلامي	مناهج البحث
1	29	13	2

المصدر: المرجع نفسه.

تحتوي مجموعة التاريخ الإقليمي (أو المناطقي) مقررات مبعثرةً، تتناول موضوعات متنوعةً ذات صبغة إقليمية؛ مثل التاريخ اليوناني (ترخ 110)، وتاريخ الشرق الأدبي القديم (ترخ 111)، وتاريخ آسيا الصغرى القديم (ترخ 116)، والعصر الهلنستي (ترخ 212)، والإمبراطورية الرومانية (ترخ 213)، وتاريخ الدولة البيزنطية (ترخ 214)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى (ترخ 215)، وعلاقات الشرق والغرب في العصور الوسطى (ترخ 360)، وتاريخ أوروبا الحديث (ترخ 363)، وتاريخ أوروبا المعاصر (ترخ 421)، وتاريخ أميركا الحديث (ترخ 424)، وحضارة أوروبا في العصور الوسطى (ترخ 475). بيد أنّ هذه المقررات لم تُصمم وفق منهج عالمي، بل إنها جميعها دارسات إقليمية أو مناطقية أو قُطرية فحسب؛ إذ ليس ثمة رابط يعكس القواسم التاريخية المشتركة بينها ويوضح القواعد الناظمة لحركتها، في إطار التاريخ العالمي وتجلياته الإقليمية، ولا يوجد بينها مقرر واحد باسم تاريخ العالم.

والسبب الرئيس في ارتفاع نسبة المقررات الإقليمية وانخفاض نسبة مقررات التاريخ الإسلامي هو أنّ قسم التاريخ بجامعة الكويت قد صنَّف مقررات التخصص الرئيس إلى قسمين: إجباري واختياري. ويتكون القسم الإجباري من أحد عشر مقررًا (33 وحدةً دراسيةً)، ويشمل ذلك التاريخ الإسلامي (3 مقررات)، والتاريخ الإقليمي (6 مقررات)، ومناهج البحث التاريخي (مقرران). ويتكون القسم الاختياري من تسعة مقررات (27 وحدةً دراسيةً) مقسّمة إلى تسع مجموعات، يختار الطالب مقررًا واحدًا من كل مجموعة. ولا شك في أنّ ارتفاع نسبة المقررات الإقليمية قد قلل من حصة مقررات التاريخ الإسلامي. وفي الوقت نفسه، كان على حساب تاريخ العالم، بدليل أنه لا يوجد مقرر واحد باسم تاريخ العالم في الخطة الدراسية لبرنامج البكالوريوس في التاريخ بجامعة الكويت، فضلًا عن أنّ المقررات الإقليمية لم تُصمم وفق منهج عالمي.

3. جامعة قطر

تمثّل كلية التربية التي أُسست بمرسوم أميري، عام 1973، نواةَ جامعة قطر التي بدأت مسيرتها التعليمية عام 1977. وشملت كلياتها آنذاك كلية التربية، وكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، وكلية العلوم. ثمّ أُسست لاحقًا كلية الهندسة عام 1980، وتلتها كلية الإدارة والاقتصاد في العام نفسه. وبحلول عام 2015، بلغ عدد كليات جامعة قطر ثماني كليات، هي الآداب والعلوم، والإدارة والاقتصاد، والتربية، والهندسة، والقانون، والصيدلة، والشريعة والدراسات الإسلامية، والطب[20].

وفي عام 2004، تمّ دمج كلّيتَي الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والعلوم في كلية واحدة، أُطلق عليها كلية الآداب والعلوم. وفي الوقت نفسه، قُلِّص قسم التاريخ إلى برنامجٍ تابعٍ لقسم العلوم الإنسانية الذي يشرف أيضًا على برنامج الفلسفة الفرعي، ومقررات

20 "نشأة الجامعة"، جامعة قطر، 2015/1/29، شوهد في 2016/3/15، في:
http://www.qu.edu.qa/ar/theuniversity/history.php

الجغرافيا المصنفة ضمن مقررات المتطلبات العامة[21]. وعام 2011، حدَّث قسم العلوم الإنسانية الخطة الدراسية لبرنامج التاريخ، إذ أعاد تشكيلها في ثلاثة مسارات تخصصية تشمل التاريخ الإسلامي، وتاريخ الخليج، وتاريخ أوروبا. وبلغ عدد الساعات الدراسية المعتمدة لنيل شهادة البكالوريوس في التاريخ 120 ساعةً موزعةً كما يلي[22]:

الجدول (6)
متطلبات برنامج التاريخ

المقررات	الساعات المعتمدة	النسبة المئوية
المقررات العامة (مهارات الاتصال، والعلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية، والعلوم الطبيعة، والرياضيات، والتفكير الإبداعي)	33	%27.5
مقررات التخصص الإجبارية	27	%22.5
مقررات المسار التخصصي (تاريخ الخليج، أو التاريخ الإسلامي، أو التاريخ الأوروبي)	15	%12.5
مقررات التخصص الاختيارية	6	%5.0
مقررات اللغات (فرنسي، أو أسباني، أو تركي، أو فارسي)	6	%5.0
مقررات الاختياري الحر	9	%7.5
مقررات التخصص الفرعي	24	%20.0
المجموع	120	

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى الكتيّب التعريفي لبرنامج التاريخ، قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر.

في ضوء هذا التوزيع، يمكن تصنيف مقررات التخصص الرئيس التي تقدر نسبتها بـ 40% من إجمالي الساعات المعتمدة للبرنامج إلى خمس مجموعات: مناهج البحث التاريخي (7.6%)، وتاريخ العالم (2.5%)، والتاريخ الإسلامي (28.2%)، والتواريخ الإقليمية (48.7%)، والتاريخ الوطني (12.5%).

الجدول (7)
توزيع مقرر التاريخ

مناهج البحث	تاريخ العالم	التاريخ الإسلامي	التاريخ الإقليمي	التاريخ الوطني
2	1	13	29	5

المصدر: المرجع نفسه.

21 "CAS History," College of Arts and Sciences, Qatar University, 15/7/2015, accessed on 15/3/2016, at: http://www.qu.edu.qa/artssciences/about/history.php

22 الكتيّب التعريفي لبرنامج التاريخ، قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر، 2015.

- يظهر من خلال هذا الجدول أنّ النصيب الأكبر من المقررات المعتمدة في الخطة الدراسية يتمثل بمقررات التواريخ الإقليمية، ويُعزى سبب ذلك إلى المسارات الثلاثة التي تزاوج بين البُعدين الديني والجغرافي (التاريخ الإسلامي، وتاريخ الخليج، وتاريخ أوروبا). ونتيجةً لذلك، تمّ حصر تاريخ العالم في مقرر واحد باسم "تاريخ العالم منذ عام 1300"، وهو يتناول "التحولات التاريخية الرئيسة التي حدثت في العالم منذ عام 1300م، ابتداءً من قيام الدولة العثمانية، وظهور حركة الكشوفات الجغرافية الأوروبية، والنهضة الأوروبية والتنوير، والاقتصاد الرأسمالي، والنفوذ الاستعماري في آسيا وأفريقيا وأميركا الشمالية، فضلًا عن الحربين الكونيتين وآثارهما في العالم". إضافةً إلى ذلك، نلاحظ أنّ المقررات الإقليمية لم تُصمم وفق منظور عالمي، يُوطّن لها في إطار حركة تاريخ العالم العامة، وانعكاساتها على حركة التاريخ الإقليمي والمحلي.
- أمّا هيئة التدريس التابعة لبرنامج التاريخ، فهي مكوّنة من ثلاثين عضوًا مقسمين، بحسب رتبهم الأكاديمية، إلى تسعة أساتذة، وأحد عشر أستاذًا مشاركًا، وتسعة أساتذة مساعدين، وأستاذ محاضر. ويمثل العنصر النسائي 10% منهم. أمّا من ناحية التخصصات الأكاديمية، فإنّ الجدول (8) يوضح توزيعاتهم التخصصية.

الجدول (8)

توزيع أعضاء هيئة التدريس بحسب تخصصاتهم الأكاديمية

التاريخ الحديث	التاريخ الإسلامي	التاريخ الوسيط	التاريخ القديم
21	6	1	2

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى الموقع الإلكتروني لقسم التاريخ بجامعة قطر.

تُعدُّ المسارات الدراسية المذكورة سابقًا، والتركيبة الأكاديمية لأعضاء هيئة التدريس، من الأسباب التي ساهمت في الاكتفاء بمقرر واحدة لتدريس تاريخ العالم، فضلًا عن إغفال المنهج العالمي في تصميم المقررات الإقليمية.

4. جامعة الإمارات العربية المتحدة

تأسست جامعة الإمارات العربية المتحدة عام 1976 بقرار سيادي من الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان. وبعد تأسيسها، تطورت تطورًا منتظمًا إلى أن بلغ عدد كلياتها، تسع كليات، تشمل كلية الإدارة والاقتصاد، وكلية التربية، وكلية الهندسة، وكلية الأغذية والزراعة، وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكلية تقنية المعلومات، وكلية القانون، وكلية الطب والعلوم الصحية، وكلية العلوم[23].

ويُعدُّ قسم التاريخ والآثار من الأقسام الأولى التي نشأت مع قيام الجامعة عام 1976، وهو يتبع حاليًا كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويجري الإشراف على برنامج موحد لنيل شهادة البكالوريوس في التاريخ والآثار، يبلغ عدد ساعاته الدراسية المعتمدة 120 ساعةً، وهي موزعة على النحو الآتي:

23 "نظرة عامة"، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2016/1/13، شوهد في 2016/2/11، في:
http://www.uaeu.ac.ae/ar/about

الجدول (9)
متطلبات برنامج التاريخ والآثار

المتطلبات	المقررات	الساعات المعتمدة	النسبة المئوية
المتطلبات الجامعية	13	39	%32.5
مسار التاريخ	9	27	%22.5
مسار الآثار	8	24	%20.0
الاختياري الحر	4	12	%10.0
التخصص الفرعي	6	18	%15.0
المجموع	40	120	

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى الموقع الإلكتروني لقسم التاريخ والآثار، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

تنقسم مقررات التخصص الرئيس (تاريخ - آثار) إلى أربع مجموعات، تشمل مناهج البحث التاريخي (9.3%)، وتاريخ العالم (6.2%)، والتاريخ الإسلامي (15.6%)، والتواريخ الإقليمية (37.5%)، والتاريخ الوطني (3.1%)، والآثار (28.1%). ويتضح من نسب توزيع مقررات التخصص الرئيس أنّ برنامج التاريخ في جامعة الإمارات العربية يختلف عن البرامج النظيرة في الجامعات الخليجي موضوع هذه المقاربة، وذلك في عدة أوجه. أولًا: إنَّ البرنامج يقوم على ثنائية الآثار والتاريخ التي ساهمت في تقليص حصص المجموعات الأخرى. ثانيًا: إنَّ تخصص مقررين لتاريخ العالم يعكس أوجه الشبه بين البرامج وبعض نظائره في الجامعات الأميركية. ثالثًا: صياغة أسماء المقررات في شكل دراسات مناطقية أو إقليمية، مثل: تاريخ شرق آسيا (ترخ 243)، وتاريخ الغرب الإسلامي (ترخ 251)، وتاريخ الخليج العربي (ترخ 318)، وتاريخ العالم الإسلامي منذ عام 1500 (ترخ 375)، وتاريخ التجارة في المحيط الهندي حتى عام 1500 (ترخ 378). ولا شك في أنّ هذه المقررات الإقليمية قد أفسحت المجال لتبنّي منهج عالمي منطلق من الخلفية التاريخية التي وضعها مقرّرا تاريخ العالم المذكور آنفًا. فالمقرر الأول منهما (تاريخ العالم حتى عام 1500) يتناول تاريخ الحضارات القديمة وقنوات التواصل بينها، ويناقش الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بظهور الإمبراطوريات وسقوطها. في حين يناقش المقرر الثاني "تاريخ العالم الحديث" مرتكزات العالم الحديث ومراحل تطوره في ظل التحولات الإقليمية والعالمية التي حدثت آنذاك. وتشمل موضوعاته الرئيسة: اقتصاديات العولمة، والتطورات الفكرية والثقافية للحداثة، والإمبريالية الحديثة، ومقاومة الاستعمار الأوروبي، ونشأة الحركات التحررية والدول القُطرية[24].

24 "Bachelor of Arts in History," United Arab Emirates University, 1/9/2016, accessed on 11/2/2016, at: http://bit.ly/2hBi7dr

الجدول (10)
توزيع مقررات برنامج التاريخ

الآثار	التاريخ الوطني	التواريخ الإقليمية	التاريخ الإسلامي	تاريخ العالم	مناهج البحث
9	1	13	5	2	3

المصدر: المرجع نفسه.

5. جامعة البحرين

تعود جذور جامعة البحرين إلى أواخر عقد الستينيات من القرن العشرين، عندما أسست الحكومة البحرينية المعهد العالي للمعلمين وكلية الخليج الصناعية. وفي عام 1978، أصدر الملك عيسى بن سلمان آل خليفة مرسومًا أميريًا يقضي تطوير معهد المعلمين ليصير كليةً جامعيةً للآداب والعلوم والتربية. ثمّ أصدر مرسومًا أميريًا آخر، عام 1986، يقضي قيام جامعة البحرين مكونةً من كلية الآداب والعلوم والتربية، وكلية الخليج للتكنولوجيا، تلتها كليّتَا إدارة الأعمال، والهندسة[25]. وبحلول عام 2015، بلغ عدد الكليات الأكاديمية بجامعة البحرين عشر كليات؛ وهي الآداب، وإدارة الأعمال، والبحرين للمعلمين، والتربية والعلاج الطبيعي، والتعليم التطبيقي، وتقنية المعلومات، والحقوق، والعلوم، والعلوم الصحية، والهندسة.

وبعد تأسيس كلية الآداب 1986، أُنشئ قسم العلوم الاجتماعية، مكونًا من برنامجي التاريخ والعلوم الاجتماعية. وعام 2004، أُقرت خطة برنامج بكالوريوس الآداب في التاريخ الحالية، ويبلغ عدد ساعاتها المعتمدة 120 ساعةً موزعةً كما يلي[26]:

الجدول (11)
متطلبات برنامج التاريخ

المتطلبات	الساعات المعتمدة	النسبة المئوية
المتطلبات الجامعية	11	%9.1
متطلبات الكلية	34	%28.3
متطلبات التخصص	51	%42.5
متطلبات التخصص الفرعي	24	%20
المجموع	120	

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى الموقع الإلكتروني لقسم التاريخ والآثار بجامعة البحرين.

يتكوّن برنامج البكالوريوس في التاريخ من خمس مجموعات تشمل مناهج البحث التاريخي (%7.8)، والتاريخ الإسلامي (%21.0)، والتواريخ الإقليمية (%31.5)، والتاريخ الوطني (%2.6)، والتاريخ الفكري (%3.8).

25 "عن الكلية" جامعة البحرين، 2014/2/5، شوهد في 2016/2/11، في: http://bit.ly/2i2ljQf

26 المرجع نفسه.

الجدول (12)

توزيع مقررات التاريخ

التاريخ الفكري	التاريخ الوطني	تواريخ إقليمية	تاريخ العالم	مناهج البحث التاريخي
10	3	12	1	4

المصدر: المرجع نفسه.

تشمل مجموعة التواريخ الإقليمية مقررات متنوعةً، مثل: علاقات الشرق والغرب (ترخ 304)، والنهضة الأوروبية (ترخ 418)، وتاريخ أفريقيا الحديث والمعاصر (ترخ 419)، وتاريخ آسيا الحديث والمعاصر (ترخ 451)، وتاريخ المجتمع العربي الحديث والمعاصر (ترخ 324)، ومجتمعات اليونان والرومان القديمة (ترخ 326). ولا يوجد مقرر واحد بينها يحمل اسم تاريخ العالم، فضلًا عن أنّ المقررات الإقليمية، أشبه ما تكون بالدراسات المناطقية، ولم يراعَ في تصميمها حركة الاستمرارية والتغيير في تاريخ العالم وفق أنساقٍ عالمية معينة. لكن نلاحظ أنّ قسم التاريخ بجامعة البحرين قد تميّز، من بين نظائره في الجامعات الأخرى، بإنشاء أربعة مسارات ذات مواصفات موضوعية وإقليمية، مكمّلة للمقررات الإجبارية، يختار الطالب منها خمس عشرة ساعةً دراسيةً معتمدةً. وتشمل هذه المسارات التاريخ الدبلوماسي والعلاقات الدولية، وتاريخ البحرين والخليج العربي، والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي، والتاريخ الفكري. وبهذه الكيفية، أُعطيَ طالب قسم التاريخ بجامعة البحرين فرصة اختيار بعض المقررات ذات النظرة العالمية، مثل نظريات السياسة الدولية في العصر الحديث (ترخ 307)، وتاريخ العلاقات الدولية (ترخ 308)، وتاريخ الاقتصاد المعاصر (ترخ 320)، والفكر الحديث والمعاصر (ترخ 330)[27].

6. جامعة السلطان قابوس

أُسست جامعة السلطان قابوس بمرسومٍ سلطاني عام 1986، يقضي قيام خمس كليات، هي: كلية التربية والعلوم الإسلامية، وكلية الهندسة، وكلية الطب والعلوم الصحية، وكلية العلوم الزراعية والبحرية، وكلية العلوم. وبعد عام من تأسيس الجامعة، أُنشئت كلية الآداب، وكلية التجارة والاقتصاد عام 1993، وكلية الحقوق عام 2006، وكلية التمريض عام 2008[28].

وما إن تمّ تأسيس الجامعة، حتى أُنشئ قسم التاريخ والجغرافيا بكلية التربية والعلوم الإسلامية. وفي عام 1993، أصبح قسم التاريخ مستقلًا بذاته تحت إدارة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية. وإلى جانب برنامج البكالوريوس في التاريخ، يُعنى قسم التاريخ بالدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه)، كما يطرح بعض المتطلبات الجامعية لطلبة الكليات الأخرى، مثل: مقرر تاريخ عمان ودراسات في الحضارة الإسلامية. ويبلغ عدد الساعات المعتمدة لبرنامج البكالوريوس في التاريخ 120 ساعةً موزعةً كما يلي[29]:

27 الموقع الإلكتروني لبرنامج التاريخ، جامعة البحرين، شوهد في 2016/3/10، في:
http://bit.ly/2hbOZby

28 "عن الجامعة"، جامعة السلطان قابوس، شوهد في 2016/3/5، في:
http://bit.ly/2dMd49Z

29 "الدرجة والخطة الدراسية لقسم التاريخ"، جامعة السلطان قابوس، 2013/5/1، شوهد في 2016/3/5، في:
http://bit.ly/2dHUzqu

الجدول (13)
متطلبات برنامج التاريخ

المتطلبات	الساعات المعتمدة	النسبة المئوية
المتطلبات الجامعية	18	%15.0
متطلبات الكلية	20	%16.6
متطلبات التخصص	58	%48.3
متطلبات التخصص الفرعي	24	%20
المجموع	120	

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى قسم التاريخ بجامعة السلطان قابوس.

تُقسم الساعات المعتمدة لبرنامج بكالوريوس التاريخ إلى خمس مجموعات، وهي: مناهج البحث التاريخي (12.1%)، وتاريخ العالم (6.0%)، والتاريخ الإسلامي (33.0%)، والتواريخ الإقليمية (39.3%)، والتاريخ الوطني (12.1%)، وهي موزعة كما يلي:

الجدول (14)

مناهج البحث التاريخي	تاريخ العالم	التاريخ الإسلامي	التواريخ الإقليمي	التاريخ الوطني
4	2	10	13	4

المصدر: المرجع نفسه.

تشمل مجموعة التواريخ الإقليمية مقررات متنوعةً؛ مثل تاريخ حضارة الشرق الأدنى (ترخ 1110)، والتاريخ الأوروبي والحضارة في العصور الوسطى (ترخ 2311)، والدولة البيزنطية (ترخ 3210)، وتاريخ أوروبا الحديث والمعاصر (ترخ 3411)، وتاريخ أميركا (ترخ 4470)، وتاريخ الحضارة اليونانية والرمانية (ترخ 4210)، وتاريخ آسيا الحديث والمعاصر (ترخ 4411)، وتاريخ أفريقيا الحديث والمعاصر (ترخ 4412). وضمن متطلبات التخصص الرئيس، توجد مقررات تتناول تاريخ العالم من زاويا مختلفة، نذكر منها ما يلي:

مدخل إلى تاريخ العالم والحضارة (ترخ 1025)، وتاريخ التجارة العالمية في العصور الوسطى (ترخ 3212)، وتاريخ العالم المعاصر (ترخ 4417). لكن إذا نُظر إلى تخصصات أعضاء هيئة التدريس، اتضح أنه لا يوجد عضو واحد من هؤلاء الأعضاء متخصص في تاريخ العالم؛ لأنّ خمسة أعضاء منهم متخصصون في التاريخ الحديث، وثلاثة أعضاء في التاريخ الإسلامي، وعضو واحد في الآثار والتاريخ القديم، وعضو واحد أيضًا في التاريخ الوسيط.

بناءً على ذلك، يظهر أنّ هناك تشابهًا واضحًا ما بين برامج التاريخ في الجامعات الخليجية المختارة من حيث هياكلها التنظيمية، ومحتويات مقرراتها، وتأهيل أعضاء هيئات تدريسها؛ إذ تُشكّل البرامج التاريخية من أربعة مكونات أساسية تشمل المتطلبات الجامعية/ الكلية، ومقررات التخصص الرئيس، ومقررات التخصص الفرعي، إلا أنّ برنامج التاريخ في جامعة الملك سعود يختلف عن برامج بقية الجامعات؛ بسبب إضافة متطلب خامس يتمثل بالمقررات التحضيرية التي يأخذها الطالب قبل الالتحاق بالبرنامج

الرئيس، وهو متطلب أشبه بمقررات البرامج التأسيسية. ونتيجةً لذلك، انخفض عدد الساعات المعتمدة لمتطلبات الجامعة إلى 16 ساعةً. ومن زاوية أخرى، نلاحظ أنّ برنامج البكالوريوس في التاريخ في جامعة قطر قد أضاف متطلب اللغة؛ بمعنى أن يدرس الطالب ستّ ساعات تدريسية من اللغة المختارة لمسار تخصصه، كأن يدرس مثلًا اللغة التركية أو الفارسية بالنسبة إلى مساريَ التاريخ الإسلامي أو تاريخ الخليج؛ واللغة الإسبانية أو الفرنسية بالنسبة إلى مسار التاريخ الأوروبي.

الجدول (15)

متطلبات البكالوريوس في التاريخ

	المقررات التحضيرية	المتطلبات الجامعية/ الكلية	التخصص الرئيس	التخصص الفرعي	لغات
الملك سعود	31	16	61	18	0
الكويت	0	48	60	24	0
قطر	0	33	25	24	6
الإمارات العربية	0	39	62	18	0
البحرين	0	45	51	24	0
السلطان قابوس	0	38	58	24	0

المصدر: من إعداد الباحث، استنادًا إلى أقسام التاريخ بالجامعات المذكورة.

تهدف برامج المتطلبات العامة في كل الجامعات المختارة إلى تزويد الطلبة بمعرفة واسعة متعددة الاتجاهات، وبالمهارات الأساسية اللازمة للنمو والتطور الفكري، والنضج الأخلاقي، وتحقيق الذات والتطور الاجتماعي؛ وذلك لمواكبة للتطورات السريعة التي يشهدها العالم في إطار ثقافات متعددة المشارب في عصر العولمة. وبهذه الكيفية، تحاول برامج المتطلبات العامة أن تغرس روح المواطنة المثالية ذات الأبعاد المحلية والإقليمية والعالمية في عقول الطلبة أولًا، وأن تساهم في تطوير الوعي المتعدد الأبعاد والجوانب لدى الطلبة عن طريق المقررات العامة الضرورية لفهم التغيرات المحلية والعالمية ثانيًا، وأن تصقل مهارات الاتصال الكتابي والخطابي لدى الطلبة ثالثًا، وأن تساعد على تطوير مهارات التفكير النقدي وتنمية طرائق البحث العلمي الأساسية رابعًا. وتتمثل المخرجات المتوقعة من هذا المتطلبات العامة بأن يكون متخرج بكالوريوس التاريخ متكامل المواصفات، ومسلحًا بالمهارات الأكاديمية المتعددة، ذا إلمامٍ جيد بمفردات التخصص الذي ينتمي إليه.

ويُلاحظ أيضًا أنّ برامج التاريخ في الجامعة المختارة قد أولت اهتمامًا خاصًا بمقررات التاريخ الإسلامي، وكذلك التاريخ الإقليمي والتاريخ الوطني، لكنها تعاملت مع تاريخ العالم بطريقة مجزَّأة، بدليل أنّ تاريخ العالم ظهر في شكل مقررات إقليمية ليس بينها رباط عالمي، يبيّن حركة الاستمرارية والتغيير في نطاق عالمي واسع لمعالجة بعض القضايا المشتركة. ويفضي بنا هذا الواقع إلى السؤال المحوري الذي يتعلق بالتحديات الرئيسة التي تواجه تدريس تاريخ العالم في الجامعات الخليجية.

تدريس تاريخ العالم في الجامعات الخليجية: التحديات والآفاق

يواجه تدريس تاريخ العالم سلسلة من التحديات في الجامعات الخليجية. وتتجسد هذه التحديات في النقاط الآتية:

أولًا، إنَّ علم التاريخ ليس من العلوم الأساسية التي تُدرس في المدارس الثانوية، وإنّ 70% من مقررات برامج التاريخ في الجامعات الخليجية قد خُصصت لتدريس التاريخ الإسلامي، والتاريخ الوطني، وذلك على حساب مقررات تاريخ العالم.

ثانيًا، إنَّ معظم أعضاء هيئات التدريس (أو المؤرخين) في الجامعات الخليجية المختارة يعتقدون أنّ تاريخ العالم حقل جديد من الدراسات التاريخية، وليس لديه منهج أكاديمي متماسك، فضلًا عن أنه يركز على الحضارة والتاريخ الغربي، على حساب تاريخ المسلمين، والحضارة الإسلامية ودورها العالمي. ويُعزى هذا النقد إلى سببين يرتبط أحدهما بضعف الخبرة في مجال تاريخ العالم وما شهده من تطورات منهجية. أمّا السبب الثاني، فهو يستند إلى ندرة الكتب العربية عن تاريخ العالم. وتبلور حصيلة ذلك في تضخم عدد مقررات التواريخ الإقليمية التي لم يراعَ في تصميمها البُعد العالمي الذي يساعد في تفسير الأنساق المشتركة والأنماط التي تعكس حركة الاستمرارية والقطيعة في تاريخ العالم.

ثالثًا، يبدو أنّ أعضاء هيئات التدريس الذين صمموا برامج التاريخ في الجامعية الخليجية قد تأثروا باهتمام المؤسسات السيادية والأكاديمية بالتاريخ الوطني والتاريخ الإسلامي، لتمكين الوعي القومي، والحس الإسلامي المرتبط بالديناميات الداخلية الناظمة للأحداث التاريخية في المنطقة، وأصدق شاهد على ذلك برنامج قسم التاريخ بجامعة البحرين الذي يهدف إلى "تعميق ارتباط الطالب بالوطن"، وتطوير معارفه "المتعلقة بالفهم الحضاري للأمة العربية والإسلامية"[30]. ونتج من ذلك ارتفاع في نسبة مقررات التاريخ الإسلامي في الخطط التدريسية، مقارنةً بمقررات تاريخ العالم التي حُصرت في مقرر أو مقررين.

خاتمة

يشكّل تاريخ العالم القاعدة العريضة التي تستند إليها تواريخ الشعوب الإقليمية والمحلية[31]، لكنّ فهم العلاقة العضوية بين هذه الفضاءات الجغرافية الثلاثة يحتاج إلى منهج بحث تاريخي متعدد التخصصات الأكاديمية، وطرائق تدريس قادرة على استيعاب القواسم التاريخية المشتركة، وربطها رأسيًا بكليات الأحداث التاريخية، وأفقيًا بمفردات الوقائع والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحيطة بها، والفاعلة في تشكيلها. فالتحدي الذي يواجه الجامعات الخليجية يتجسد في ضعف عدد مقررات تاريخ العالم، كما أوضحنا في هذه المقاربة، وكذلك في غياب المنهج العلمي الذي يصل الجسور التاريخية بين التاريخ العالمي والإقليمي والمحلي. وتوصيفات المقررات الإقليمية والمناطقية التي أشرنا إليها تفتقر إلى المنهج التكاملي الجامع بينها أفقيًا، والناظم لعلاقة أعلاها (تاريخ العالم) بأدناها (التاريخ المحلي) رأسيًا في ظل واقع معولمٍ وعابرٍ للقارات. ومن ثمّ، فإنّ المقررات المناطقية المبعثرة في الخطط الدراسية للجامعات الخليجية لا تَفي بالغرض المنهجي الجامع رأسيًا بين التاريخ العالمي والتاريخ المحلي، ولا تحقق التواصل الأفقي بين تواريخ الشعوب والأمم المختلفة؛ لأنّ المشكلة في حدّ ذاتها هي مشكلة مركّبة تتبلور أطرافها الثلاثة في المجال الأكاديمي الموضوعي، والفضاء الجغرافي، ومنهج البحث العلمي الذي يصل ما بين الرأسي والأفقي في حركة التاريخ.

---

30 جامعة البحرين، شوهد في 2016/3/10، في:
http://bit.ly/2hbOZby

31 Robert B. Bain, “Challenging of Teaching and Learning World history,” in Douglas Northrop (ed.), *A Companion to World History* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012), p. 119.



وربما يتجلى حلّ هذه المشكلة جزئيًا في مبادرة جامعة الإمارات العربية التي وضعت مقررين عن تاريخ العالم، يتمّ تدريسهما من منظور عالمي. فالمقرر الأول (ترخ 121)، يغطي تطور الحضارات العالمية والثقافات الكبرى منذ عهد العصر الحجري الحديث حتى عشية الغزو الأوروبي للأميركتين. أمّا المقرر الثاني (ترخ 122)، فهو يتناول تطور العالم الحديث المرتبط بظهور الحداثة الأوروبية، وتمدد الأطماع الإمبريالية، ومقاومة النفوذ الاستعماري، وقيام الدول القطرية الحديثة في آسيا وأفريقيا. ومن زاوية أخرى يمكن الاستئناس بتجربة قسم التاريخ بجامعة البحرين الذي صنّف المسارات المساندة للمقررات الإجبارية في التاريخ على أساس موضوعي، يشمل "التاريخ الدبلوماسي والعلاقات الدولية"، و"التاريخ الاجتماعي والاقتصادي"، و"التاريخ الفكري".

إلى جانب ذلك، تحتاج هاتان التجربتان إلى تعزيزات من نوع آخر تتبلور في إنتاج الكتب المدرسية عن تاريخ العالم، وتشجيع المتخرجين الجدد على مواصلة دراساتهم العليا في مجال تاريخ العالم، ثمّ دعم الجمعيات الأكاديمية لتاريخ العالم والمراكز المتخصصة في الغرب لأعضاء هيئات التدريس المهتمة بهذا الحقل الأكاديمي في الجامعات الخليجية؛ لحضور بعض الدورات التدريبية عن تاريخ العالم، أو المؤتمرات الدولية المعنية بالقضايا التاريخية العالمية والمناهج البحثية الشارحة لها.





المراجع

العربية

- نعوم، عبد الفتاح. "مساهمة الاستشراق-الأنجلو أمريكي في صعود دراسة المناطق". **تبين للدراسات الفكرية والثقافية**. العدد 9 (2014).

الأجنبية

- Christian, David. *Maps of Time: An Introduction to Big History.* California: University of California Press, 2005.
- Dunn, Ross E. (ed.). *The New World History: A Teacher's Companion.* Boston: Bedford/St. Martin's, 1999.
- Bentley, Jerry H. *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times.* Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Manning, Patrick (ed.). *Global Practice in World History: Advances Worldwide.* Princeton: Markus Wiener, 2008.
- Northrop, Douglas. (ed.). *A Companion to World History.* New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.
- Palmitessa, James R. & Stephen T. Staggs. "The Success & Challenges of Teaching World History in the Twenty-First Century: Two Case Studies from Western Michigan." *World History Connected*. vol. 3. no. 1 (October 2005).
- Tsipursky, Gleb. "Western Civilization from the Margins: Teaching a Western Civilization Course from a World History Perspective." *World History Connected.* vol. 7, no. 3 (October 2010).
- *World History: Patterns of Interaction, Student Edition Survey*, Series: Holt McDougal. New York: National/State, 2009.

إبراهيم شهداد | Ibrahim Shahdad [1]

جامعات الخليج وتدريس تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر

"المطروق وغير المطروق" رؤية من الداخل

مقدمة

منذ نشأة الجامعات في المنطقة، بدأت أغلب أقسام التاريخ فيها تطرح ضمن خططها مقررًا إجباريًا تحت اسم تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر. وكان معظم ما يتناوله من موضوعات منصبًا على جانب واحد فقط في معظم المحاضرات. زد على ذلك أنّ النهج المتبع في تناول هذا الجانب كان لا يتعدى أسلوب طرح العموميات والمقنن للحقائق، من دون الخوض في تفاصيل هذا الجانب والجوانب الأخرى التي كان من الممكن أن تكشف عن الوجه الحقيقي لتاريخ المنطقة بصفة أعمق.

وبناء عليه، جاءت هذه الورقة لتقدم عرضًا تحليليًا للمطروق وغير المطروق من المسائل في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر الذي يدرس في الجامعات الخليجية؛ بغية الخروج بأكثر من ملاحظة ورؤية يمكنها إخراج هذا التاريخ من إطار طرحه التقليدي والانتقائي الذي ينصب على جانب واحدٍ، متمثّل بالبعد السياسي.

وقبل الدخول في تفاصيل الورقة من المهم الإشارة إلى الآتي:

- أنّ هذه الورقة ليست طويلة ولا كثيرة التفاصيل، ولكن ربما يمكن الاستفادة منها في تطوير محتوى المقرر، من حيث المفروض والمتوقع أن يتطرق إليه المقرر من محاور خلال تدريسه في الأقسام العلمية للتاريخ.
- أعتمد في كتابة هذه الورقة على مصدرين هما:
  - توصيفات لأغلب مقررات تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر لمعظم جامعات المنطقة بهدف عقد مقارنة بينها، والكشف عما ينبغي التركيز عليه موضع اهتمام من موضوعات، وإن اختلفت بعض المسميات من جامعة إلى أخرى.
  - المصدر الآخر هو مجموعة من الامتحانات عن المقرر لعدد من أقسام التاريخ وبرامجه على مدى فصول وأعوام دراسية متباينة في الجامعات الخليجية لكون هذه الامتحانات توفّر بعض الدلائل والمؤشرات على ما يركز عليه الأساتذة الذين كانوا يطرحون المقرر من موضوعات خلال فترة التدريس، ودليلًا على أن هذه الورقة تعتمد على ممارسات واقعية وفيها سمة التجرد والطرح العلمي، حتى لا يفهم البعض أنّ ما توصلت إليه الورقة مبنيٌ على انطباع أو توجه شخصي.

وقبل الدخول في تفاصيل الورقة، أرى من المهم أن نعرّج في عجالة على مسميات المقرر وآليات طرحه. ومع أنّ عنوان الورقة يدور حول "تدريس تاريخ الخليج الحديث والمعاصر" في الجامعات الخليجية، فمن الضروري الوقوف سريعًا على توجهات بعض الجامعات وآليتها في طرح المقرر بصفة عامة بقصد استكمال صورة ما تطرحه الورقة.

1 أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في قسم التاريخ، جامعة قطر، قطر.
Professor of Modern and Contemporary History at History program, Qatar University, Qatar.

أولًا: توجهات بعض الجامعات وآليتها في طرح المقرر

الجامعات السعودية

نظرًا إلى كثرة عدد الجامعات وتقارب مسميات المقرر فيها وآليات طرحه ومنطلقاته، فقد وقع الاختيار على كل من جامعة الملك سعود، وجامعة الملك فيصل، وجامعة الملك عبد العزيز كنماذج، لكونها الأبرز والأقدم للوقوف على آلية طرح المقرر فيها.

أ. جامعة الملك سعود: إنّ طرح المقرر فيها مبني على أساس طرح مساقين له، رقم "1" ورقم "2" تحت مسمى واحد وهو تاريخ الخليج وجنوب الجزيرة العربية. فالمساق رقم "1" يتم التركيز فيه على ما يطلقون عليه الهجمة البرتغالية ودور القوى المحلية والإقليمية في انحساره، إلى جانب إلقاء الضوء على موضوع التنافس الدولي وآثاره خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر انتهاءً بالنفوذ البريطاني وآثاره خلال القرن التاسع عشر ووصولًا إلى الحرب العالمية الأولى. أمّا المساق رقم "2" فيتناول نشوء الكيانات العربية في الخليج وجنوب الجزيرة العربية وعلاقاتها المحلية والدولية، كما يسلط الضوء على التطورات السياسية والاقتصادية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتى الانسحاب البريطاني من المنطقة.

ب. جامعة الملك عبد العزيز: يطرح المقرر فيها باسم "تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر"، ومكونات محتواه تقريبًا هي مكونات المساقين نفسهما المشار إليهما في جامعة الملك سعود.

ج. جامعة الملك فيصل: يطرح المقرر فيها على أساس التحقيب، وهو على النحو الآتي:

- تاريخ الخليج العربي في العصر القديم.
- تاريخ الخليج العربي في العصر الإسلامي.
- تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر.

جامعة الكويت

يتشابه طرح المقرر فيها وطريقة الطرح في جامعة الملك فيصل المؤسس على التحقيب، ولكن بمسميات أخرى مثل:

- تاريخ الخليج العربي القديم.
- الخليج والجزيرة في العصور الإسلامية، ويطرح تحت مفهوم إقليم البحرين قديمًا، والذي كان يعرف بداية حدوده من شمال البصرة إلى جنوب عمان، تحت التسميات التالية:
  - البحرين وعمان في عصر النبوة.
  - البحرين وعمان في العصر الراشدي.
  - البحرين وعمان في العصر الأموي.
  - البحرين في العصر العباسي.
  - تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر.

جامعة البحرين

إنّ طرح المقرر فيها مؤسس على شكل حزمة من المقررات تحت مسمى رئيس هو تاريخ البحرين والخليج العربي، ويتفرع من هذا الاسم بالنسبة إلى تاريخ الخليج أربعة مقررات يتم طرحها على أساس التحقيب تحت المسميات التالية:

- البحرين والخليج القديم.
- البحرين والخليج في العصر الإسلامي.
- الخليج العربي الحديث.
- تاريخ النفط في الخليج.

وجاءت التسمية الأخيرة استثناءً من بقية تسميات المقرر في باقي الجامعات الخليجية.

جامعة السلطان قابوس

يتم يطرح المقرر فيها تحت مسمى التاريخ الحديث والمعاصر لدول مجلس التعاون الخليجي.

جامعة زايد

يتم طرح المقرر فيها تحت مسمى التوجهات الاقتصادية والاجتماعية في الخليج العربي.

جامعة قطر

جاء طرح المقرر فيها على شاكلة مجموعة من المقررات المتنوعة تدور حول تاريخ منطقة الخليج، ومقرر تحت مسمى تاريخ الخليج في العصر الحديث الذي يعدّ أساسيًا للتخصص في المسار نفسه. كما يطرح بصفته متطلب جامعة. وطرحها فيما يبدو مبني على فلسفة خطة القسم المعتمدة على أكثر من مسار في التخصص الرئيس.

وتأسيسًا على ما سبق، وبعد قراءة متأنية لتوصيفات المقررات ذات الصلة بعنوان الورقة وعيّنات الاختبارات، تبيّن آلاتي:

بالنسبة إلى توصيفات المقرر وتحت مسمياتها المختلفة، كان التركيز الأساسي فيها على الفترة الاستعمارية، بدءًا من الغزو البرتغالي، مرورًا بالغزو الهولندي والفرنسي والبريطاني الذي كان صاحب الحظ الأوفر في استمراريته ووجوده وترسخه حتى سبعينيات القرن العشرين حينما أعلنت بريطانيا انسحابها من المنطقة بفعل عوامل داخلية مرتبطة بها إلى جانب عوامل دولية، مع الإشارة إلى منافس لها وبقوة في أعقاب الحربين العالميتين متمثّل بالولايات المتحدة الأميركية.

تطرقت كذلك تلك التوصيفات إلى موقف القوى المحلية تجاه الغزو الاستعماري، إلى جانب تعرضها لعلاقة شيوخ المنطقة بتلك القوى الاستعمارية وخاصة بريطانيا. كما حاولت تسليط الضوء على بعض القضايا كالنفط وآثاره المحلية والاقتصادية والاجتماعية التي حدثت نتيجة اكتشافه والإشارة إلى مساعي الاتحاد التساعي ومجلس التعاون لدول الخليج العربية. إضافة إلى ذلك تطرق البعض منها، وإن كان في نطاق ضيق جدًا، إلى بعض الحركات السياسية، ونلاحظ في هذا الصدد غياب الكثير من الموضوعات المهمة التي يتجسد فيها تاريخ المنطقة بصفة أوسع وأعمق وأكثر وضوحًا على مستوى الطرح العلمي.

ومن هنا يستمد ما سيتم طرحه خلال هذه الورقة أهميته، لكونها تعطينا صورة عما هو شائع تناوله من موضوعات خلال تدريس المقرر في الجامعات الخليجية منذ فترة ليست بالقصيرة. يمكن أن نسمي ذلك بالطرح التقليدي المتوارث للمقرر، والذي من دون مبالغة

اختزل تاريخ المنطقة في جملة من الموضوعات التقليدية الدائمة التكرار التي تشعر المتلقي والقارئ بأنها داخلة في دائرة التاريخ شبه المسيس، وكأنّ تاريخ المنطقة مختزل ومقنن ومحصور في دائرة لا يمكن الخروج عنها. وعادة ما يغلب أثناء تدريس هذا المقرر أسلوب في الطرح شديد الحذر والاختصار المنهج، وأغلب محاوره تدور حول محركين لهما دور في صوغ تاريخ المنطقة من خلالهما:

أولهما الاستعمار الأوروبي وكيفية تلاعبه بمصير المنطقة، من أوائل القرن السادس عشر إلى سبعينيات القرن العشرين. وثانيهما حكام المنطقة الذين كانوا يسيطرون على مقاليد الأمور في بلدانهم، وتولد قناعة راسخة لديهم بأنهم وليس سواهم لهم الحق بصفتهم مرجعية سياسية في تحديد مصائر بلدانهم، سواء في الشأن الداخلي أو الخارجي، ما أدى إلى ترسيخ ما يمكن أن نطلق عليه "شخصنة تاريخ المنطقة"، والتي امتدت آثارها إلى الوقت الحاضر على الرغم من وجود محاولات للتخفيف منها في نطاق ضيق تبعًا للظروف والمستجدات.

وبخلاف المحركين السابقين، كان هناك طرف آخر ساعد على استمرارية اختزال تاريخ المنطقة وشخصنته تمثّل بعدد من الباحثين الذين سمحوا لأنفسهم بتصوير تاريخ المنطقة بمثالية المدينة الفاضلة. والسبب في ذلك هو إظهار المجتمعات الخليجية على أنها لم تتعرض، عبر تاريخها، لأي انتكاسات في علاقاتها مع حكامها. وأكثر من ذلك تصويرهم المنطقة في الوقت نفسه على أنها كانت منطقة متقوقعة على نفسها لا تتأثر بما يدور حولها، وأنها كانت بمنأى عما كان يحدث من تطورات فكرية وتحولات سياسية في المجتمعات الأخرى القريبة منها هوية وامتدادًا.

إنّ طرح تاريخ المنطقة بأسلوب الاختزال والتقنين والشخصنة والمصاحب بالتسييس أثّر سلبيًا، بلا شك، ليس في محتوى المقرر فقط، بل جعل الأغلبية ممن يطرحونه لا يخرجون من تلك الدائرة أثناء تدريسهم له أيضًا، وإن توافرت بعض المحاولات على المستوى الفردي وباجتهاد شخصي لامس بعض الموضوعات من خارج دائرة الطرح التقليدي المتعارف عليه ولكن بحذر. وهي موضوعات يمكن أن نسميها مجازًا الموضوعات الساخنة والدافئة، أو بحسب ما جاء في عنوان الورقة "غير المطروق".

السؤال ما هو غير "المطروق" من الموضوعات؟ أو بمعنى آخر ما هي الموضوعات المغيبة والمهمشة في المقرر محتوى وتدريسًا؟

ثانيًا: القضايا غير المطروقة

بعد هذا التوضيح المقتضب، لا بد من العودة إلى الإجابة عن السؤال الذي تم طرحه فيما سبق. وقبل الدخول في التفاصيل لا بد من القول إنه ليس بخاف على أذهان الكثير من المتخصصين والمهتمين وطارحي مقرر تاريخ الخليج أنّ الكثير من موضوعات هذا التاريخ غير مطروقة ومغيبة ومهمشة لدى الدارسين. فهي مدرجة في دائرة الموضوعات الممنوع تناولها في جامعات المنطقة التي تحاول هذه الورقة تسليط الضوء على "جملة" منها بشيء من الاختصار الشديد، وهي التالية:

إشكالية تسمية الخليج

إنّ إشكالية تسمية الخليج بـ "عربي أم فارسي" للأسف لا يوجد ولو من باب الإشارة ذكر لها في أي توصيف من التوصيفات التي تم الاطلاع عليها، مع أنّ إشكالية هوية الخليج من المسائل البالغة الأهمية وكذلك مناقشتها مع الطلاب كي يقفوا على خلفية جذورها وتداعياتها. ويتأكد الأمر إذا علمنا أنّ طرفًا آخر يؤجج هذه الإشكالية في المحافل الدولية بروح قومية وبصلابة وحجج قوية بلا كلل وعبر أجهزة إعلامه. لذا، فمن المهم جدًّا على الطرف المقابل، وهو الطرف الخليجي، الرد على هذه الحجج بحجج أقوى في أدبيات مثل هذا المقرر.

مسألة تشكل الكيانات السياسية في المنطقة

يكون طرحها بالتركيز على كيفية ولادتها حتى أصبحت معروفة كما هي الآن. فكما هو معروف تاريخيًّا أنّ المنطقة كانت قبل ذلك تعرف بمنطقة البحرين، وكانت حدودها تمتد من شمال البصرة إلى جنوب عمان. وعلى الرغم من امتدادها الكبير، فإنّها لم تشهد قيام كيانات سياسية على شاكلة إمارات أو دول إلّا في وقت متأخر تقريبًا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر باستثناء عمان. أمّا قبل هذه الفترة، فكانت المنطقة عبارة عن مناطق جغرافية بمسمياتها الحالية، حدودها غير واضحة المعالم، تسكنها القبائل المحلية في أماكن متفرقة يطلق عليها في الغالب الديرة، "ديرة القبائل"، تحت إمرة شيوخها.

الغوص

حينما يطرح هذا الموضوع، غالبًا ما يتم التركيز على أنه أساس حرفة الأغلبية العظمى من أهل الخليج التي تتعيش منها، وأنها العمود الفقري لاقتصادهم، من دون محاولة الكشف عن الأوجه الأخرى لما أدته هذه الحرفة من دور غير مكشوف للعيان آنذاك وحتى للكثير من الباحثين. ومن تلك الأوجه على سبيل المثال نذكر:

- دور العائدات المالية للغوص في المساهمة بصفة أساسية في بلورة البنى الأولى للزعامات السياسية وتشكيلها في المنطقة. قد يسأل سائل كيف؟

- مفهوم الزعامة السياسية لم يكن في الحقيقة واضحًا في أذهان أهل الخليج في ذلك الوقت، بل مفهوم الزعامة القبلية ممثلة بشيخ القبيلة. ولكن مع تكوّن رؤوس الأموال وتراكمها من موارد الغوص لدى بعض أفراد الأسر المنتمين إلى بعض القبائل، وبما كان لديهم من بعض الفطنة تكونت لهم في بداية الأمر وجاهة اجتماعية. ومع زيادة مواردهم المالية التي كانوا يجنونها من تجارة الغوص بدؤوا يشكّلون ما يمكن تسميته بالوجاهة الاقتصادية. بدؤوا من خلال هذه الوجاهة احتواء الكثير من القبائل، للالتفاف حولهم عن طريق منح العطايا واتباعهم سياسة الإقراض مع النواخذة أو دفعهم إلى العمل لمصالحهم. إضافة إلى ذلك انتهاجهم في الوقت نفسه سياسة إيجاد العضيد عن طريق التحالف مع أكبر القبائل بالمصاهرة، تمشيًا مع طبيعة المجتمع الخليجي. ويتوافر الكثير من الأمثلة على هذه السياسة تقريبًا في كل المجتمع الخليجي. وبعد ترسيخ وجودهم وجاهةً اجتماعية وقوةً اقتصادية، كان من الطبيعي أن يفسحوا لأنفسهم، من خلال هاتين الوجاهتين إلى جانب كسبهم القبائل سواء عن طريق العطايا أو المصاهرة كما مر بنا، أن تتقبلهم أغلبية القبائل مع مرور الأيام. وفي ظل عدم وجود منافسين لهم، أصبحوا زعماءَ محليين عليهم من دون أن يكون لهم طابع النفوذ السياسي في بداية الأمر غدوا ممثلين لهم ويتكلمون بلسان حالهم في كثير من الأمور وخاصة في الشأن الخارجي. كان ذلك يعني أنهم أصبحوا الجهة الاعتبارية التي يمكن أن يتفاوض معها الآخرون من الخارج، وعلى رأسهم بعض مسؤولي بعض الدول النافذة في المنطقة، وفي مقدمتها آنذاك بريطانيا. إنّ بريطانيا بعقدها اتفاقيات معهم أضفت عليهم صفة الحكام، واعترفت بهم رسميًّا على أنهم القائمون بأمور مناطقهم التي بدأت كل واحدة منها تتشكّل إمارة تحمل اسم مشيخة منذ العقود الأولى من القرن التاسع عشر.

- ومن الأوجه الخفية لحرفة الغوص نذكر إضرابات الغاصة، ومحاولاتهم تحسين أجورهم، والوقوف في وجه المتعسفين من النواخذة تجاه حقوقهم المهضومة. لقد شهدت كل من الكويت والبحرين عددًا من إضراباتهم، وكان من أبرزها إضرابات الأعوام 1923، و1928، و1935. فكانت نتيجتها أن دفعت بعض الحكام إلى إدخال إصلاحات وتنظيمات على نشاط الغوص، بهدف الحد من المشاكل التي كانت تحدث بين الغاصة والنواخذة وغيرهم، على الرغم من وجود محاكم كانت تعرف باسم محاكم السالفة التي كانت منتشرة في الخليج. وكان من أهم مهمات هذه المحاكم فض المنازعات التي تحدث بين الغاصة والنواخذة، إلى جانب مهمات أخرى ذات صلة بتجارة اللؤلؤ.



تجارة الأسلحة والعبيد

كان لهاتين التجارتين دور مهم في سير الحوادث في الخليج آنذاك. لقد كانتا مدعاة لتدخل بعض الدول الاستعمارية في شؤون الخليج كبريطانيا، وترسيخ نفوذها في المنطقة تحت غطاء القضاء عليهما وفرض اتفاقيات على حكامها، كان من أشهرها الاتفاقيات المانعة التي عقدتها معهم منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر.

البنية الاجتماعية

ونقصد بها البنية الاجتماعية في المنطقة، في مرحلة ما قبل النفط وما بعده، من ناحية هرميتها والاصطفاف الاجتماعي والقوى صاحبة السيادة والقوى المهمشة، والتغييرات التي استجدت فيما بعد. لقد كان لهذه القوى دور في رسم بنية جديدة للمجتمع الخليجي، في ظل الوفرة النفطية، وزيادة رقعة الفئة المتعلمة والمثقفة إلى حد ما من خريجي المدارس الثانوية والجامعات. كما تنامت طبقة عمالية مسيسة، وخاصة في أوساط عمال النفط في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، وأصبحت رائدة لحركات مطلبية عن طريق الإضرابات والتظاهرات في أكثر من إمارة. أضف إلى ذلك أنّ الحس الوطني بدأ يتبلور ويتكرس وينتشر، وإن كان بدرجات متفاوتة بين أفراد المجتمع الخليجي، بفعل ما كان يدور في محيطهم سواء العربي أو العالمي بدءًا من خمسينيات القرن العشرين.

الصراعات الداخلية

كان للصراعات الداخلية وخاصة حول مسائل الحكم بين أجنحة الأسر الحاكمة تداعياتها على الأوضاع الداخلية، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي واللحمة الداخلية، والأمثلة على هذه الأنواع من الصراعات كثيرة. والهدف من تسليط الضوء على هذه الصراعات هو عدم إعطاء انطباع بأنّ المجتمع الخليجي كان بمنأى عن مثل هذه الصراعات، وأنّ المثالية هي السائدة في تداول السلطة في هذه المناطق. والغريب في أمر هذه الصراعات أنّ خفاياها كانت معروفة لدى بعض الأطراف الخارجية التي تبوح الكثير من وثائقها عنها، والأكثر من ذلك أنها كانت تؤدي دورًا في تغليب جناح على آخر، تمشيًا مع مصالحها بطبيعة الحال. في حين كان الداخل في سبات عميق تجاه تلك الصراعات، إلّا قلة من الناس كانوا مقربين إلى أطراف تلك الصراعات والموثوق بهم.

الحراك الشعبي

كان الحراك الشعبي في المنطقة حاضرًا سواء على مستوى قيام حركات إصلاحية كانت تتميز بسمة الاعتدال في الكثير من مطالبها، ومن هذه الحركات على سبيل المثال الحركات التي حدثت في الكويت والبحرين ودبي في ثلاثينيات القرن العشرين، أو الحراك الشعبي في قطر في الستينيات من القرن نفسه. إلى جانب تلك الحركات الإصلاحية كانت تنشط حركات معارضة اتسمت بالطابع الأيديولوجي، كما في البحرين في الخمسينيات من القرن الماضي، وكذلك السعودية التي لم تكن بعيدة كل البعد عن أجواء وجود حركات معارضة فيها كما يتصور البعض. وخلافًا للبحرين والسعودية، كانت المعارضة قوية في عمان، وأخذت في بعض مراحلها توجهًا يساريًا، وتحولت إلى حركة مسلحة في سبعينيات القرن الماضي، وكانت عسكرة المعارضة في عمان بمنزلة ظاهرة أطلت برأسها في المنطقة أول مرة. إضافة إلى تلك الحركات المعلنة، وجدت حركات سرية تعلن عن نفسها وأدبياتها بطرق سرية، بالكتابة على الجدران في الأحياء، وإلقاء المناشير، وتدبير بعض التظاهرات والإضرابات.

موقف الخليج من القضايا العربية

اتخذ الخليج موقفًا من القضايا العربية كقضية فلسطين، والقضية الجزائرية، والعدوان الثلاثي على مصر عام 1956 وغيرها من القضايا، فضلًا عن موقف الخليج من نشاط الجامعة العربية قبل الاستقلال وخاصة في فترة الستينيات من القرن الماضي.

التيارات الفكرية والسياسية

كان للتيارات الفكرية والسياسية حضور كالتيار القومي بتحزباته كافة، والتيار الليبرالي، والتيار الماركسي، والتيار السلفي، والتيار الناصري الذي كان أكثر التيارات استحواذًا وبصفة علنية على مستوى جميع الشرائح في المجتمع الخليجي. ولعل تعبير أحد الشباب الخليجيين، خير دليل على مدى تعلق الخليجيين بهذا التيار، حينما قال: "فحبنا لجمال طبيعي لأنه أملنا الوحيد بعد ما فقدنا الأمل في الرجل الذي يقودنا إلى شاطئ الأمان فبعث الله هذا الرجل ليحي فينا الأمل".

الوعي السياسي

تعددت عوامل تطور الوعي السياسي وتغلغله في الأوساط الشعبية في الخليج، بدءًا من بعد الحرب العالمية الأولى، وزادت وتيرته بصفة واضحة بعد الحرب العالمية الثانية. وكان من أبرز أسباب تطور هذا الوعي الصحف؛ والإذاعات كإذاعة قصر الزهور في العراق، وإذاعة البحرين، وصوت العرب؛ والأندية الثقافية؛ والمؤثرات الخارجية؛ وهجرة بعض الوافدين العرب؛ وانتشار التعليم الحديث؛ وتأثيرات شعارات بعض الثورات العربية التي جدّت في فترة الخمسينيات وغيرها من العوامل الأخرى.

مسألة الهجرة الأجنبية

تمثلت مسألة الهجرة الأجنبية بالعمالة وما لها من تداعيات اجتماعية وثقافية، وأكثر من ذلك سياسية، وخاصة العمالة الأسيوية بسبب عددها الكبير، إلى درجة أنها أصبحت تمثّل الأغلبية مقارنة بالسكان المحليين والوافدين الآخرين معًا.

أهمية النفط

ليست أهمية النفط مرتبطة بالتطرق إلى مسيرة التوقيع على عقود الامتياز وتطورها فحسب، إنما أيضًا بالوقوف على تأثيراته في تشكيل البناء الاقتصادي والاجتماعي في مرحلة ما بعد تصديره، إلى جانب تأثيره وتوظيفه بعض الأحيان أداة ضغط على المجتمع الدولي ليس في حل قضايا المنطقة ذاتها فحسب، وإنّما أيضًا قضايا محيطها العربي، والمثال على ذلك دور نفط الخليج في حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973.

تلك هي جملة الموضوعات والقضايا التي في أغلبها وبصفة لافتة للنظر لا يتم التطرق إليها للأسف الشديد، اللهم في حالات استثنائية وفي نطاق ضيق جدًّا وباجتهاد شخصي من بعض الأساتذة.

قد يقول قائل، إنّ طرح مثل هذه الموضوعات التي تتناول قضايا حساسة يرى البعض الاقتراب منها خطًا أحمر له تداعياته السلبية على من يتناولها. حقيقةً، إنّ هذا الكلام مردود عليه، لكون ما كان غير مباح في السابق فهو في الوقت الحالي مباح لعدة أسباب، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- أنّ من كانوا يتحسسون تجاه طرح ما كانوا يرونه خطًا أحمر، لم يعد باستطاعتهم حجبه، إذ أصبح مسموحًا به في ظل الفضاء المفتوح وانتشار محركات البحث العلمي الإلكتروني، إلى جانب وجود مراكز الأبحاث التي بدأت تتناول كل صغيرة وكبيرة عن تاريخ المنطقة.

- برز أكثر من مركز بحثي متخصص في تاريخ المنطقة، ومكتبات رسمية كالمكتبة الوطنية في قطر على سبيل المثال التي أخذت على عاتقها نشر معظم الوثائق التي لها علاقة بتاريخ المنطقة. وأكثر من ذلك أنها أصبحت في متناول الجميع تقريبًا، الأمر الذي يجعل من المستحيل على أي كان أن يمنع الآخرين من الوصول إليها.
- ظهر نوع من التفهم والقبول لكل ما كان يطرح سابقًا من قضايا، صدر عن الذين كانت تمسهم تلك الموضوعات في المنطقة، بسبب قناعتهم وتغير نظرتهم تجاهها لما استجد من ظروف لا يمكن التغاضي عنها أو الوقوف في وجهها.
- بدأت جامعات أجنبية كثيرة استزرعت في المنطقة في الآونة الأخيرة تتناول بالدراسة مثل تلك الموضوعات في بعض أقسامها العلمية، من دون أي غضاضة.

ثالثًا: المردود العلمي لتدريس القضايا غير المطروقة

في البدء لا بد من إدراك حقيقة نؤكدها، مفادها أنّ تناول مثل هذه الموضوعات وإعطاءها أهمية خلال تدريسها من المتوقع أن يكون له مردود علمي كبير على أكثر من مستوى:

على مستوى الإثراء العلمي: ستسلط الضوء على تاريخ المنطقة وتضفي عليه أبعادًا وجوانب مخالفة لما يطرح بصفة اعتيادية ومتكررة ومتعارف عليها. والسبب في ذلك أنّ هذه الأبعاد والجوانب من شأنها إعطاء ثقل لتاريخ المنطقة، وتخرج من دائرة الانغلاق المعتادة في طرح المقرر إلى دائرة أوسع في تناول تاريخ المنطقة. ويكون ذلك بصفة متكاملة وبرؤية علمية مبنية على الطرح العقلاني، من دون الدخول في دائرة المبالغات التي عادة ما كانت تطرح في مؤلفات الأدعياء وتجار الكتب.

على مستوى الطلبة: سيساهم تناول تلك الموضوعات في جعلهم على بينة وأكثر توسعًا في مفردات تاريخ المنطقة، وفي الوقت نفسه يدركون أنّ تاريخ المنطقة ليس كما هو متصور في أذهان الكثيرين وأنه مختزل بوجود الاستعمار وأدواته، وسلطات محلية استأثرت وتحكمت بكل ما كان يدور في الساحة الخليجية من حراك شعبي سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، كان أهل الخليج هم من قاموا بصوغه، وأصبح جزءًا لا يتجزأ من وعيهم التاريخي الذي من المفروض بل من الضروري أن يصل بكل أبعاده إلى الآخرين، سواء أكانوا دارسين أم مهتمين بتاريخ المنطقة وصولًا إلى الجيل الخليجي المعاصر. والغرض من ذلك كشف تفاصيل تاريخ الخليج وهويته الحقيقية بصفته تاريخًا متكاملًا، وليس مجزأ ومغيبًا ومهمشًا، كما تدرسه للأسف جهات أكاديمية من المفترض أن تكون هي صاحبة السبق في ذلك.

على مستوى البحث العلمي: إنّ تناول تاريخ الخليج، على أساس ما يتم طرحه في هذه الدراسة، من المتوقع أن يضطلع بدور في تنشيط الدراسات وتكثيفها حول ما يثار من موضوعات لم تكن محل اهتمام، بسبب التهميش والتغييب.

على مستوى الباحثين: إنّ إثارة مثل تلك الموضوعات، بسبب ما تتضمنه من حقائق مثيرة للذهن، سيكون لها أثر فيهم من ناحية تنمية قدراتهم العقلية، وذلك بتعويدهم على التحليل والمقارنة والعقلنة، فضلًا عن تدريبهم على إبداء الرأي واتخاذ المواقف، لكون الكثير من تلك الحقائق له صلة ببعض الحوادث الجارية التي يلامسونها أحيانًا في حياتهم اليومية.

الخاتمة

وقفنا من خلال ما تناولته الورقة على وجود الكثير من جوانب النقص في آلية طرح مقرر الخليج العربي في جامعات المنطقة. وهذه النقائص توحي بوجود خلل منهجي على مدى الأعوام السابقة، ما أدى إلى عدم الكشف عن الكثير من تفاصيل تاريخ المنطقة بأبعاده وجوانبه المختلفة. وهو الأمر الذي يعني، من باب تحمل المسؤولية العلمية والتكامل المنهجي والخروج بمخرجات عالية الجودة لهذا المقرر، أنّه على أقسام التاريخ في هذه الجامعات وباختصار أن تضطلع بالمهمات التالية:

- أن تكون المبادرة إلى صوغ محتويات جديدة للمقرر، تعبّر عن تاريخ المنطقة بكل أبعاده وجوانبه من دون تقنين تفاصيله.
- أن تبادر إلى تشجيع من يقومون بطرحه على ضرورة التركيز على الموضوعات التي كانت في حكم الموضوعات التي يمنع الاقتراب منها بحسب قناعات بعضهم ومخاوفه آنذاك.
- أن تشجع طلبة الدراسات العليا على تناول مثل هذه الموضوعات في أطروحاتهم، الأمر الذي يساعد على تنشيط الدراسات حولها وزيادتها وانتشارها، وفق أسس علمية طابعها المنهجية في الطرح والرؤية والحيدة.
- أن تحث الطلبة الذين يطرح عليهم المقرر على التركيز على الموضوعات التي كان ممنوعًا الاقتراب منها وتناولها عمن سبقوهم، الأمر الذي يكون له مردود علمي كبير عليهم، لكون تلك الموضوعات ستولد لديهم رغبة في معرفة المزيد عن تفاصيلها، وفي الوقت نفسه تساعدهم على تنمية قدراتهم ومهاراتهم في التحليل والمقارنة والتعليق على مجرياتها، لكون تأثيرات البعض منها ما تزال حاضرة في مجتمعاتهم.



مراجع مقترحة للتوسع في الموضوعات غير المطروقة

- "الخليج العربي أم الخليج الفارسي؟". فرانس 24. **مراقبون**. في: http://f24.my/2dBYmzq
- "الخلاف على اسم الخليج العربي/ الخليج الفارسي". المعرفة، **مقالة**، في: http://bit.ly/2fDz3T8
- بن صنيتان، محمد. **السعودية: السياسي والقبيلة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.
- الجابر، موزة سلطان. **التطور الاقتصادي والاجتماعي في قطر 1930-1973**. الدوحة: جامعة قطر، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، 2002.
- ــــــــــــــ "التطور الاقتصادي والاجتماعي في قطر1900-1930". رسالة ماجستير (غير منشورة). كلية الآداب، جامعة عين شمس. القاهرة، مصر. 1986.
- الجبهة الشعبية لتحرير عمان والخليج العربي. **وثائق النضال الوطني 1965-1974**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974.
- الحجلاوي، نور الدين. **تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي 1952-1971**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.
- الحفيظ، عماد محمد ذياب. "أصالة عروبة الخليج العربي وأسمائها منذ أقدم العصور - تسمية الخليج العربي - العصور التاريخية". ستوب، **منتدى بنك المعلومات الثقافية وموسوعة هل تعلم**، 2011/8/15، في: http://www.stooob.com/327599.html
- حلاق، حسان. **موقف المملكة العربية السعودية من القضية الفلسطينية، "1926-1948"**. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2003.
- حميدان، أحمد. **هيئة الاتحاد الوطني في البحرين: ولادة الحركة الوطنية الجديدة**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2004.
- الخوري، فؤاد اسحق. **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983.
- الخياط، حسن. **السكان والعمالة في دول مجلس التعاون الخليجي**. الدوحة: مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، 2000.
- رضا، محمد جواد. **صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمات التنمية وتنمية الأزمات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.
- الرميحي، محمد. **الجذور الاجتماعية للديموقراطية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة**. الكويت: شركة كاظمة للنشر والتوزيع، 1984.
- ــــــــــــــ **البترول والتغير الاجتماعي في الخليج العربي**. ط 4. بيروت: دار الجديد، 1995.
- الريس، رياض. **ظفار الصراع السياسي والعسكري في الخليج العربي 1970-1976**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2002.
- ــــــــــــــ **رياح الشمال، السعودية والخليج والعرب في عالم التسعينيات**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000.
- الزيدي، مفيد. **التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي 1938-1971**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- سالدانها، جيروم أنتوني، الجيش البريطاني. **ملخص عن تجارة الرقيق في خليج عمان والخليج العربي للفترة 1873-1905. بالرجوع إلى التاريخ السابق من 1852.**

- الشهابي، سعيد. **البحرين 1920-1971: قراءة في الوثائق البريطانية**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1996.
- شهداد، إبراهيم. **تطور العلاقة بين شركات النفط ودول الخليج العربية منذ عقود الامتياز الأولى حتى عام 1973**. الدوحة: مطابع قطر الوطنية، 1985
- ــــــــــــ **نشاط المعارضة السياسية في البحرين 1954-1956**. القاهرة: [د. ن]، 2008.
- ــــــــــــ "الخليج العربي والعدوان الثلاثي على مصر1956، دراسة وثائقية عن الموقف الشعبي والرسمي". **حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية**. قطر (1992).
- ــــــــــــ **الصراع الداخلي في عمان خلال القرن العشرين، 1913-1975**. بيروت: دار الأوزاعي، 1989.
- ــــــــــــ **الصراع بين سعود وفيصل على السلطة 1958-1964**. سلسلة دراسات خاصة عن تاريخ الخليج العربي. القاهرة: [د. ن]، 2008.
- ــــــــــــ "سياسة بريطانيا التنموية في مناطق النفط بالخليج العربي بعد الحرب العالمية الثانية، دراسة وثائقية". **دراسات تاريخية**. السنة 13. العدد 41-44 (آذار/ حزيران 1992).
- ــــــــــــ "أضواء جديدة على حركة دبي الإصلاحية وتطوراتها 1938-1940: دراسة وتحليل". **مجلة كلية الآداب**. جامعة أسيوط (1997)
- ــــــــــــ "الحراك الشعبي في قطر1950 –1963". **الروزنامة**. العدد 10 (2012).
- ــــــــــــ "مسألة خلافة الحكم في قطر، 1950-1960". **المؤرخ المصري**، جامعة القاهرة، مصر. العدد 2 (1999).
- ــــــــــــ "موقف بريطانيا من نشاط الجامعة العربية في إمارات ساحل الخليج العربي 1964-1965 في ضوء الوثائق البريطانية". **دراسات تاريخية**. ج 19. العدد 65-66 (1998).
- الصوبان، سعد. **تجارة الأسلحة في الخليج العربي 1881-1914**. دمشق: دار علاء الدين، 2000.
- الطائي، هاشم. **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية 1945-1991**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010.
- العكري، عبد النبي. **التنظيمات اليسارية في الجزيرة العربية والخليج العربي**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2005.
- العلي، صالح. "التاريخ السياسي لعلاقات إيران بشرقي الجزيرة العربية في عهد رضا شاه بهلوي 1925 –1941". رسالة ماجستير. مجلس كلية الآداب، جامعة البصرة. البصرة، العراق، 1983.
- العمري، محمد. **ظفار الثورة في التاريخ العماني المعاصر**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2004.
- العوامي، سيد. **الحركة الوطنية السعودية 1953-1973**. ج 2. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2012.
- فياض، علي. **حرب الشعب في عمان وينتصر الحفاة**. بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين، 1975
- الكواري، علي. "نحو فهم أفضل لأسباب الخلل السكاني في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط". **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية** (1983).

- ماثيسن، توبي. "الحركات العمالية وجماعات المعارضة في السعودية 1950 –1975". موقع مالعمل، 2014/12/27، في: http://bit.ly/2eGuhQ9
- مجموعة باحثين. **العمالة الأجنبية في أقطار الخليج العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- مجموعة من المؤلفين. **دعاة الإصلاح السياسي. ربيع السعودية ومخرجات القمع**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2004.
- مجموعة مؤلفين. **نحو إصلاح جذري في أقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربي**. علي خليفة الكواري (محرر). الكويت: دار قرطاس للنشر، 2004.
- المديرس، فلاح عبد الله. **ملامح أولية حول نشأة التجمعات والتنظيمات السياسية في الكويت 1938-1975**. الكويت: دار قرطاس، 1994.
- ________ **جماعة الإخوان المسلمين في الكويت**. الكويت: دار قرطاس للنشر، 1999.
- ________ **التوجهات الماركسية الكويتية**. الكويت: دار قرطاس للنشر، 2003.
- ________ **البعثيون في الخليج والجزيرة العربية**. الكويت: دار قرطاس للنشر، 2002
- ________ **الجماعة السلفية في الكويت، النشأة والفكر والتطور 1965-1999**. الكويت: دار قرطاس للنشر، 1999.
- المطيري، إيمان لافي. **التطلعات الإيرانية في الخليج العربي**. ط 2. الكويت: مكتبة آفاق للنشر، 2013.
- منسي، عبد الله. "نفط الخليج العربي بين جامعة الدول العربية والأطماع الاستعمارية (دراسة وثائقية)". **الدرعية**. العددان 38/37 (أبريل/يوليو2007).
- ناصر، شحاته. **سياسات النظم الحاكمة في البحرين والكويت والسعودية في التعامل مع المطالب الشيعية، "2003-2008"، دراسة مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- النجار، باقر. **الديموقراطية العصية في الخليج العربي**. بيروت: دار الساقي، 2008.
- النعيمي، عبد الرحمن. **البحرين موضوعات الإصلاح السياسي**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2002.
- النفيسي، عبد الله. **تثمين الصراع في ظفار 1965-1975**. الكويت: دار السياسة، 1975.
- هوليداي، فريد. **الصراع السياسي في شبة الجزيرة العربية**، تعريب وتقديم محمد الرميحي. بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 2008.
- اليوسف، يوسف خليفة. **مجلس التعاون الخليجي في مثلث الوراثة والنفط والقوى الأجنبية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.



عبد الرحيم بنحادة | Abdelrahim Benhadda[1]

في تحقيب تدريس التاريخ في الجامعة المغربية

أنشئت الجامعة في المغرب في عام 1957، وكانت أولى كلياتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وهي الكلية التي احتضنت قسم التاريخ الذي يُعدّ من أوائل الأقسام التي أقيمت. وقد شهد هذا القسم إقبالًا متزايدًا من الطلبة منذ السنوات الأولى. ويعود السبب في ذلك إلى كون هذا التخصص العنصر الأساسي في تكوين الشخصية المغربية وتحصين الهوية الوطنية. ومنذ البداية، تبوأ درس التاريخ مكانة متميزة في الجامعة، وانفرد بخصوصيات كانت وراء تميز التجربة المغربية في كتابة التاريخ.

واليوم، وبعد مرور ما يناهز ستين سنة من تدريس التاريخ، تُطرح أسئلة عديدة، نظرًا إلى تغير الفاعلين في حقل التدريس، وتفاعلهم مع مناهج تدريس التاريخ المختلفة التي أتاحها انفتاح الجامعة. ومن هذه الأسئلة: ما أهم المراحل التي مر بها درس التاريخ في الجامعة المغربية؟ وما العلامات البارزة والسمات التي ميزت كل مرحلة؟ وأي تاريخ يُدرَس؟ وما غايات هذا الدرس بحسب تبدل الأحوال وتغيرها؟ وما مجالات الدرس التاريخي؟ وإلى أي حد تأثر هذا الدرس بالسياقات السياسية والاجتماعية؟ وكيف تفاعل درس التاريخ مع البحث التاريخي الجامعي؟ وهل يمكن أن نتحدث عن أزمة التاريخ؟

مراحل تدريس التاريخ بالجامعة المغربية

مر تدريس التاريخ بالجامعة المغربية بأربع مراحل أساسية، تمتد المرحلة الأولى من 1957 إلى 1973، أما المرحلة الثانية فتمتد من 1973 إلى 1983، وتتميز هذه المرحلة من غيرها بالغنى وبالقِصَر في الآن نفسه. أما المرحلة الثالثة فتمتدّ من 1983 إلى 2003، وهي سنة إصدار المراسيم الجديدة التي انتقلت بمنظومة التعليم العالي في المغرب إلى اعتماد نظام "إ. م. د"[2]. أما المرحلة الرابعة فتمتدّ من 2003 إلى 2014.

السمات التي ميّزت مراحل تدريس التاريخ سياسيًا وأكاديميًا واجتماعيًا

المرحلة الأولى (1957-1973)

كان تعليم التاريخ في المرحلة الأولى يُقدّم في قسمين؛ القسم الفرنسي والقسم العربي. وخلال هذه المرحلة أشرف على التدريس جماعة من الأساتذة الفرنسيين، ويمكن الإشارة إلى أن أول عميد لكلية الآداب والعلوم الإنسانية كان مؤرخًا[3]، وكانت أغلبية هؤلاء من الذين تعاطفوا مع قضية استقلال المغرب. وقد كان لهم أيادٍ بيضاء في تكوين خيرة الأساتذة المغاربة، في التعليم الثانوي والجامعي.

1 أستاذ في برنامج التاريخ في معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.
Professor of History at the Doha Institute for Graduate Studies.

2 نقصد بنظام (أ. م. د) نظام بولونيا الذي كان المغرب سبّاقًا إلى تطبيقه، وهو نظام يمنح الإجازة في ثلاث سنوات، والماجستير في خمس سنوات، والدكتوراه في ثماني سنوات. واصطلح على تسمية هذا النظام الجديد بـ LMD، وترجمناها بـ (إ. م. د)، أي إجازة وماستر ودكتوراه.

3 يتعلق الأمر بالمؤرخ شارل أندري جوليان المعروف بمواقفه العدائية للاستعمار وبكتابيه **المغرب في مواجهة الإمبرياليات**؛ و**تاريخ شمال أفريقيا**. وقد كان أستاذًا بمعهد الدراسات العليا المغربية ثم عميدًا لكلية الآداب والعلوم الإنسانية عند إنشائها من 1957 إلى 1960.

كانت المؤسسة الوحيدة التي تدرس التاريخ في المغرب آنذاك هي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وبقيت كذلك إلى عام 1975، عندما أُحدِث قسم التاريخ بكلية الآداب بفاس. وكانت هذه الكلية تستقبل الطلبة من كل أنحاء المغرب. ويمكن القول إنها بذلك أدّت دورًا كبيرًا في تنميط المعرفة التاريخية، ودورًا أكبر في تحقيق رؤية ثقافية موحدة في المغرب.

تركز تدريس التاريخ على المجالات الجغرافية الآتية:

- دولة المغرب خصوصًا، وبلاد المغرب العربي عمومًا.
- تاريخ أوروبا.
- تاريخ العالم الإسلامي لكن بتركيز أقلّ.

ويمكن القول إن تدريس المادة خلال هذه المرحلة عكس همومًا متعددة:

- الهمّ المنهجي؛ إذ تمّ التوجه إلى دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وعكَسَ ذلك اهتمامات المدرسين؛ فقد نقل مدرسو التاريخ الفرنسيون النقاشات المنهجية الدائرة في الجامعات الفرنسية، وبذروا بذور مدرسة الحوليات في المغرب. ويمكن أن نتتبع ذلك من خلال ثلاثة نماذج أساسية لمدرسي تلك المرحلة في الجامعة المغربية. ويتعلق الأمر بدانييل نوردمان، وبيرنارد روزنبرجي، ودانييل ريفي، الذين تركوا أثرًا واضحًا في من درس على أيديهم من أمثال عبد الأحد السبتي وعبد الرحمن المودن ومحمد كنبيب وغيرهم.
- الهمّ الأيديولوجي، أو لنسمّه همّ تحرير المعرفة التاريخية؛ فلقد خرج المغرب للتو من تجربة استعمارية، وكان من الضروري القيام بمراجعات تهم تاريخ المغرب الذي كتبه المستعمرون، وقد انبرى مدرسون في الكلية لتمرير هذه المراجعات في دروسهم، بل جعلوها هي الرابطة الناظمة لهذه الدروس، ولا سيّما المتعلقة بتاريخ المغرب. ولعل أحسن مثال على ذلك الأستاذ جرمان عياش والأستاذ إبراهيم بوطالب. ويبدو أن أمر المراجعة لم يقتصر على المدرسين من المغاربة بل شاركهم في ذلك زملاء فرنسيون. وظهرت نتيجة الجهد في الكتاب التركيبي[4] الأول من نوعه في مرحلة الاستقلال، والذي عكف على إنجازه جماعة من أساتذة قسم التاريخ بالكلية[5].
- همّ التكوين من أجل مغربة التعليم، بهدف الاستغناء عن الأطر الأجنبية، ومن هنا كان التكوين يتم عبر قناتين في المدرسة العليا للأساتذة والكلية معًا. وقد تحقق هدف المغربة في مدّة وجيزة؛ ففي عام 1972 تمّت مغربة تدريس التاريخ في التعليم الإعدادي، وبعد عامين أعقبتها مغربة التعليم الثانوي؛ ما سهّل الأمر في وقت قصير لتعريب تدريس التاريخ بالجامعة المغربية.

لقد انتهت هذه المرحلة على الرغم من جاذبيتها وصرامة التكوين العلمي فيها على نغمة حزينة؛ ففي عام 1973 وعلى إثر "سنة بيضاء"[6] قامت السلطات المكلفة بالتعليم العالي بإغلاق كلية الآداب بالرباط، وتسريح أطرها المغربية إلى فاس، وإلى بعض معاهد البحث التي كانت تشتغل بلا إمكانات. وقد كان ذلك خسارة للتدريس في قسم التاريخ؛ فمعظم هؤلاء الذين سُرِّحوا لم يعودوا إلى الكلية. وهكذا، يمكن القول إن درس التاريخ في الجامعة المغربية تأثر إلى حد بعيد بالصراع الذي عرفته الحياة السياسية بين القصر من جهة، وأحزاب الحركة الوطنية والحركات اليسارية الماركسية من جهة ثانية.

---

4 يتعلق الأمر بكتاب **تاريخ المغرب** الذي أنجزه مجموعة من الباحثين المغاربة والفرنسيين، وكان هذا الكتاب من الكتابات التركيبية الوطنية الأولى لتاريخ المغرب، وعكس هذا الكتاب هواجس معرفية متقدمة خلال هذه المرحلة، انظر:
Brignon J., *Histoire du Maroc* (Casablanca: Hatier, 1967).

5 شارك في كتابة تاريخ المغرب المؤلفون الآتية أسماؤهم: إبراهيم بوطالب، عبد العزيز أمين، وكي مارتيني، وبيرنارد روزنبرجي، وآخرون.

6 يقصد بالسنة البيضاء رسوب كل الطلبة في الكلية؛ بسبب طول الإضرابات التي عرفتها الجامعة المغربية خلال السنة الجامعية 1972-1973.

المرحلة الثانية (1973-1983)

وتتميّز بالخصائص التالية:

- صادفت هذه المرحلة إصدار القوانين المنظمة للتعليم العالي وللجامعة المغربية في 25 شباط/ فبراير 1975، وتنص مجمل بنود هذا الظهير في شأن التدريس على اعتماد النموذج الفرنسي؛ من حيث اعتماد نظام الشهادة الواحدة، ومن حيث الشهادات المتوجة لسنوات التدريس.
- تميزت هذه المرحلة بالتعريب الشامل لكل مقررات تدريس التاريخ. ففي عام 1973، وحين تم تعريب التعليم الإعدادي والثانوي، أصبح من الضروري تعميم التعريب في تدريس التاريخ في الجامعة المغربية. وكانت النتيجة أن تم الاستغناء - مع الأسف الشديد - عن الكفاءات الفرنسية التي كانت لها بصماتها على التكوين الجامعي في التاريخ، فاسحةً المجال لكفاءات أخرى بتوجهات جديدة. فقد ترتب على تعريب تدريس التاريخ مغادرة الهيئة التدريسية الفرنسية تدريجيًا، واستقدمت هيئة تدريسية من العديد من البلدان العربية.
- ومما تميّزت به هذه المرحلة استقدام أُطُر من المشرق العربي، والملاحظ أنه خلال هذه المرحلة، ولما لم تكن الجامعة المغربية قد كونت ما يكفي من الأطر لتدريس التاريخ باللغة العربية، فقد انفتحت على المشارقة، وتم استقطاب كفاءات من بعض الجامعات العربية في مصر وسورية والعراق.
- وإذا ما تركنا جانبًا الجوانب السلبية[7] لهذه التجربة، فإنه ينبغي التنويه بأن الكفاءات المشرقية ساهمت في انفتاح طلبة الجامعة المغربية على المراجع الشرقية التي تم تداولها على نحو واسع، وصادف ذلك الفورة الكبيرة في الإنتاج التاريخي في المشرق العربي، والنقاشات الساخنة بين مثقفي هذه المرحلة حول القضايا التراثية عمومًا، فقد كانت أعمال حسين مروة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم وأدونيس تغزو مدرجات الجامعة المغربية، وتناقَش بسخونة زائدة عن اللزوم في بعض الأحيان.
- وكان من بين المدرسين في جامعة فاس مثلًا محمود إسماعيل عبد الرازق الذي كرّس جزءًا من أعماله - إن لم نقل كلها - لبلاد الغرب الإسلامي في العصر الوسيط. وقد أثر تأثيرًا كبيرًا في الأبحاث التاريخية التي أنجزها المغاربة من طلبته؛ إذ بدت في هذه الأعمال نفحات التحليل المادي للتاريخ الذي كان يعتمده.
- الاستعانة بالجيل الأول من خريجي الجامعة في التدريس كمساعدين، وقد غصّت بهم شيئًا فشيئًا فضاءات المؤسسات الجامعية، وسيشكل هؤلاء فيما بعد عصب التدريس في الجامعة. ويعود الفضل إلى جماعة من هؤلاء في إعادة الروح لدرس التاريخ بالجامعة المغربية.
- تم إحداث أقسام جديدة للتاريخ في الكليات، وذلك لمواجهة العدد المتزايد من طلبة التاريخ، وهو ما أدى إلى تزايد الحاجة إلى أطر للتدريس في الجامعة المغربية، عالجناها في محطات مختلفة.

الموادّ التدريسية وملاحظات فيها

نذكر هذه الموادّ وتوزيعها في الجدول (1):

7 تتجلى هذه الجوانب في الطريقة التي درس بها هؤلاء، والتي تعتمد أكثر على إعطاء كراسات للطلبة، ويتميز غالب هذه الكراسات بالنقل من بعض الكتب من دون الإشارة إلى المنقولات. ومن ذلك مثلًا ما كان يقوم به يونان لبيب رزق عند تدريسه تاريخ الدولة العثمانية.



الجدول (1)

الموادّ التدريسية في الجامعة المغربية موزعة على سنوات الدراسة

السنة الأولى	مدخل إلى التاريخ والحضارة
	تاريخ الغرب الإسلامي
	تاريخ الإغريق
	تاريخ الرومان
	تاريخ صدر الإسلام
	تطبيقات في التاريخ الأموي
السنة الثانية	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى
	تاريخ المغارب في العصر الحديث
	العباسيون
	الموحدون والمرينيون
	تاريخ الثورة الصناعية
	العالم في القرن العشرين
السنة الثالثة	تاريخ النهضة الأوروبية
	تاريخ الدولة العلوية
	تاريخ الدولة العثمانية
	أوروبا في القرن الثامن عشر
	العالم الإسلامي الحديث
	النظريات الاقتصادية
	الحضارة الإسلامية
	الدولة السعدية
	تطبيقات في التاريخ الإسلامي
السنة الرابعة	تاريخ العالم المعاصر
	تاريخ الحماية بالمغرب
	تاريخ المشرق العربي
	تاريخ التوسع الأوروبي والاستعمار
	تاريخ الولايات المتحدة الأميركية

يستدعي هذا الجدول تسجيل الملاحظات التالية:

❂ من الناحية الإحصائية، يشمل برنامج التاريخ 26 مادة، إضافة إلى مواد الجغرافيا التي تدرس في السنتين الأولى والثانية بالتساوي، وتبلغ نسبتها في السنتين الثالثة والرابعة 20%. غير أن ما يهمنا في الأساس هو مواد التاريخ، وفي الجدولين (2) و(3) تفصيل عن توزيع هذه المواد من الناحية الزمنية ومن الناحية الجغرافية.

الجدول (2)

توزيع موادّ التاريخ زمنيًا

المرحلة الزمنية	العدد
التاريخ القديم	3
العصر الوسيط	9
العصر الحديث	9
الزمن المعاصر	5

الجدول (3)

توزيع موادّ التاريخ جغرافيًا

المجال	العدد
المغرب	6
أوروبا	8
العالم العربي والإسلامي	9
تاريخ العالم	3

❂ ظل التدريس على حالته في المرحلة السابقة يتم في إطار ثنائية التاريخ والجغرافيا، وهي ثنائية لا يمكن تبريرها بالانفتاح على مجالات معرفية أخرى، بقدر ما تبرر بكون تدريس التاريخ إنما كان لتغطية النقص الحاصل في الأطر التعليمية في المدارس الثانوية. ولما كان التاريخ يدرس لاحقًا بالجغرافيا، فقد كان من الضروري أن يكون الأستاذ مزدوج التكوين، أي جامعًا بين التاريخ والجغرافيا معًا، فهو مدرس للمادتين كليهما.

❂ راعى تدريس التاريخ وفق هذا البرنامج مسألتين على قدر عظيم الأهمية، تخص الأولى مسألة الترتيب الكرنولوجي في توزيع المقررات بحسب السنوات. وبناء عليه؛ كان من الضروري البداية بالتاريخ القديم في السنة الأولى، إلى التاريخ الوسيط في السنة الثانية، إلى التاريخ الحديث في السنة الثالثة، ثم التاريخ المعاصر في السنة الرابعة. أما المسألة الثانية فتتعلق بتغطية المجالات الجغرافية المعروفة من أوروبا إلى العالم الإسلامي إلى أميركا.

❂ يلاحظ في المسألة الأولى غياب بعض اللحظات المفصلية في تاريخ المغرب، ومن ذلك مثلًا، غياب تاريخ المرابطين، وغياب تاريخ المراحل التي اصطُلح على تسميتها في الأدبيات الكولونيالية بمرحلة العصور المظلمة، وغياب تاريخ القرن التاسع عشر، وأكثر من ذلك

غياب تاريخ مرحلة ما بعد الاستقلال؛ فهل من تفسير لهذه الغيابات؟ وهل ترتبط بطبيعة النظرة إلى تاريخ تلك المراحل على المستوى الرسمي؟ أم يرتبط الأمر بصعوبة تغطية كل المراحل التاريخية؟

۞ أما المسألة الثانية فترتبط بطغيان المجال العربي الإسلامي، على الرغم من هاجس تغطية المجالات الجغرافية، وهو أمر مثير حقًا، ويعطي انطباعًا بأن المغرب بقدر ما هو ممتد عموديًا فهو أيضًا ممتد أفقيًا، وإذًا، من الضروري معرفة تاريخ المجالات العربية الإسلامية.

۞ وثمة ملاحظة مهمّة في هذا الباب، تتعلق بمدى صحة إدراج التاريخ القديم في السنة الأولى بيداغوجيًا. هل يمتلك الطالب ما يكفي من الأسلحة لفك ألغاز التاريخ القديم؟ مهما يكن من أمر فإن إدراج هذه المقررات في مرحلة مبكرة من التدريس كانت له انعكاسات على البحث في التاريخ القديم، في مرحلة ما بعد الإجازة. فقد غُضّ الطرف عن المراحل القديمة من تاريخ المغرب في الأبحاث التاريخية في الجامعة المغربية، وأعني على التحديد في الدراسات العليا.

۞ لقد طغت "المركزويّة" الأوروبية على برنامج تدريس التاريخ؛ فظلت أوروبا حاضرة بقوة في كل مراحل التدريس، وجرى الربط بين تاريخ المغرب وتاريخ أوروبا آليًا. ولم تُعطَ المجالات الأُخَرُ التي أثرت في تاريخ البلاد أهميةً، فقد غُيِّب التاريخ الأفريقي، وغُيِّب تاريخ العلاقات بين أفريقيا والمغرب. ولم يتم الاهتمام بتاريخ أميركا كقارة، ولكن التركيز على أميركا كان من خلال قوتها العظمى. ويعد المجال الآسيوي الغائب الأكبر في مقررات البرنامج.

۞ أولى برنامج التاريخ - ولعل هذه من حسنات هذه المرحلة - للتطبيقات وتحليل النصوص في مختلف مراحل التدريس أهمية كبيرة؛ ففي السنة الأولى كانت العناية بنصوص العصور الإسلامية الأولى، أما في السنة الثانية فقد اعُتني بنصوص الدولة العباسية، وتم التركيز على نصوص مغربية في العصر الحديث في السنة الثالثة. غير أن تدريس هذه النصوص أصبح يعاني صعوبات شديدة؛ أهمها ما يرتبط بالبِنَى التحتية المتوافرة في الجامعة المغربية، والتي أصبحت لا تتلاءم مع الفورة الطلابية في بداية الثمانينيات، والإقبال المتزايد على أقسام التاريخ في الجامعات المغربية.

۞ يتميز برنامج التاريخ في هذه المرحلة - ولعل هذا جديد المقارنة بالمرحلة السابقة - بضرورة إنجاز بحث للتخرج. وقد أنجز بعض طلاب السنوات الأولى - منذ اعتماد هذا التقليد - بحوثًا من الدرجة الرفيعة، عكست هواجس البحث التاريخي لدى الشباب. وقد كرست معظم هذه البحوث لتاريخ المغرب في مختلف مراحله التاريخية، باستثناء المرحلة القديمة، وكانت أشبه برجع صدى لما كان يدور في الفصول من نقاشات ساخنة، وانعكاسًا لما كان يصدر في المغرب من كتابات تاريخية. وقد كرست بعض هذه البحوث لإنجاز ترجمات لبعض الكتابات باللغة الفرنسية، كما كُرس بعضها لتحقيق نصوص قديمة من تاريخ المغرب، أو لنشر وثائق محلية حصل عليها الطلبة، ولا سيّما المنتمين إلى مجالات جغرافية نائية.

المرحلة الثالثة (1983-2003)

لعل من السمات الأساسية لهذه المرحلة التاريخية:

۞ تحققت مغربة الجامعة المغربية؛ فقد استقبلت أقسام التاريخ في الجامعات المغربية أفواج الخريجين من فرنسا، والذين أوفدوا في بعثات إلى الجامعات الفرنسية، ويمكن القول إن بعضًا من هؤلاء جبروا النقص الحاصل في تغطية بعض المواد التي كانت تفتقر إلى المتخصصين، ومن هذه المجالات تاريخ المغرب في عصر الحماية، أو التاريخ المعاصر عمومًا، وتاريخ أوروبا في العصر الوسيط، وتاريخ أفريقيا الغربية في العصر الوسيط والمرحلة المعاصرة.

۞ لم تكتف الإدارة الوصية على التعليم العالي بالأطر الوافدة من فرنسا وبعض البلدان الأوروبية الأخرى، بل سعت لتعزيز الصفوف الجامعية بكفاءات كونت في رحاب الجامعة المغربية. فقد أحدثت الوزارة في جامعتي فاس والرباط ما عرف بـــبرنامج "تكوين المكونين"

منذ تشرين الأول/ أكتوبر 1982، ويقوم هذا البرنامج على أساس توظيف أساتذة للتعليم الثانوي أو الحاصلين على الإجازة حديثًا، وتمكينهم من التكوين مدة سنتين يحرزون فيهما شهادة تؤهلهم للتسجيل في الدكتوراه، وتؤهلهم لشغل وظيفة "مساعد". ومهما تكن النتائج المترتبة على هذا التكوين، فإن الجامعة المغربية استطاعت خلال ثماني سنوات من إطلاق هذا البرامج، من تعزيز صفوف الأساتذة العاملين بها. ولما وضعت الإدارة الوصيّةُ آجالًا لمناقشة أطروحات هؤلاء فقد ساهمت في تحقيق قفزة نوعية على مستوى البحث التاريخي من حيث الكمّ. وفي الوقت نفسه تواصل استقبال المتخرجين من الجامعة الفرنسية في رحاب الجامعة المغربية.

- تميزت المرحلة بتعديل في المقررات التي تدرس في قسم التاريخ؛ فما هذه المقررات؟ وهل حققت إصلاحًا بالفعل في تدريس التاريخ؟

الجدول (4)

المقررات الدراسية المعدّلة في المرحلة الثالثة من تدريس التاريخ في الجامعة المغربية

المستوى	المواد المدرسة
السنة الأولى	تاريخ الحضارات القديمة
	تاريخ أوروبا العصور الوسطى
	جغرافية المغرب
	الدراسات الإسلامية
	الإحصاء
السنة الثانية	تاريخ الإغريق والرومان
	تاريخ المغرب الإسلامي
	تاريخ أوروبا
	تاريخ أميركا
السنة الثالثة	تاريخ الشرق الأقصى
	تاريخ المغرب
	العباسيون
	تاريخ أوروبا
	تاريخ أفريقيا الشمالية
	مدخل لدراسة الآثار
	دراسة المناهج
	فلسفة التاريخ

السنة الرابعة	أفريقيا جنوب الصحراء
	تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر
	تاريخ أوروبا
	تاريخ العالم الإسلامي
	تاريخ العالم العربي
	تاريخ المغرب في القرن العشرين

ملاحظات على هذه القوائم

- التراجع الهائل في عدد المقررات المدروسة، وتكفي المقارنة بين هذا الجدول والجدول السابق لنقف على تراجع عدد المواد؛ فقد تقلص عدد مواد التاريخ من 26 إلى 17 من أصل 25 مادة. أما بقية المواد فقد خصصت للإحصاء، والدراسات الإسلامية، وفلسفة التاريخ، ومناهج البحث، وجغرافية المغرب، والمدخل لدراسة الآثار.
- يعد تاريخ المغرب مادة محورية في كل سنوات التخصص وقد جرى اعتماد الترتيب الكرنولوجي في تدريس هذه المادة. وفي ما يلي مواد هذا البرنامج مقسمة بحسب الفترات التاريخية:

الجدول (5)

مواد البرنامج مقسمة بحسب الفترات التاريخية

الحقبة	عدد المواد
التاريخ القديم	3
التاريخ الوسيط	4
التاريخ الحديث	8
التاريخ المعاصر	5

- حاول البرنامج الانفتاح على تاريخ العالم أكثر مما جرى في التجربة السابقة، ولئن كان التاريخ الأوروبي حاضرًا بالطريقة عينِها، والتي تسمح بتتبع هذا التاريخ من العصور القديمة إلى المرحلة المعاصرة، فإن البرنامج استحضر تاريخ القارات الأخرى (أميركا وأفريقيا والشرق الأقصى) لكن بأسلوب محتشم، فقد وضع مقررين جديدين يهتمّان بالتوجه نحو تاريخ العالم؛ الأول يتعلق بمقرر أفريقيا جنوب الصحراء، والثاني يتعلق بمقرر تاريخ الشرق الأقصى، كما أن تاريخ أميركا لم يعد يعني تاريخ الولايات المتحدة الأميركية فقط.
- يقتضي هذا النظام أن يختار الطالب في التقييم بين مادتين، وهو ما يؤثر في التحصيل العام للطالب.

المرحلة الرابعة (2003-2014)

تميزت هذه المرحلة بتفعيل نظام "إ. م. د" وتطبيقه، وهو النظام المستوحى من مسلسل بولونيا، ولا بد من الإشارة إلى أن المغرب كان البلد العربي الوحيد الذي سبق إلى تطبيق هذا النظام. ويتميز هذا النظام بما يلي:

- نظام فصلي عوض النظام السنوي الذي كان معمولًا به في السابق.
- يتكون الفصل من وحدات دراسية، وكل وحدة دراسية تتكون من مقررين أو ثلاثة.
- نظام يعطي الحرية للجامعات في تحديد المقررات، وبخاصة في الفصلين الأخيرين.

الجدول (6)

المقررات الدراسية في تخصص التاريخ في الجامعة المغربية بحسب الفصول الدراسية

الفصل	المواد المدرسة
الأول	مدخل لدراسة التاريخ
	العثمانيون
	مدخل لدراسة علوم التراث
	عصر الخلافة إلى الدولة العباسية
	مصر وبلاد الرافدين
	الإغريق والرومان
الثاني	الفيودالية
	جغرافية المغرب
	اللغة الفرنسية
	النهضة وعصر الأنوار
	المرابطون والموحدون
	خرائطية
	الأدارسة والإمارات المستقلة
الثالث	المغرب في عهد الرومان
	السعد يون والعلويون الأوائل
	الحضارة المرينية والوطاسية
	مناهج تحليل الوثائق
	فلسفة التاريخ
	ما قبل التاريخ والممالك الأمازيغية



الفصل	المواد المدرسة
الرابع	المغرب في القرن العشرين
	تاريخ أميركا
	تاريخ الشرق الأقصى
	المغرب في القرن التاسع عشر
	أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين
	أفريقيا جنوب الصحراء
الخامس	التاريخ العسكري
	التاريخ البحري
	النظم الاقتصادية
	البنيات الاجتماعية
	مناهج البحث في التراث
	مناهج تحقيق المخطوطات
السادس	قضايا مغربية راهنة
	المغاربيون
	الثقافة المقاولاتية
	العالم العربي
	قضايا عالمية راهنة

ملاحظات على المنهج

- يضع تاريخ المغرب في قلب البرنامج، ويراعي - كما الشأن في التجارب السابقة - التوالي الكرنولوجي. إلا أنه يمكن الطلبة - في مستوى متقدم من دراستهم - من الإخلال الإيجابي بهذا الترتيب، عندما يضع عنوان "ما قبل التاريخ والممالك الأمازيغية"، وهذا العنوان في الحقيقة يستجيب لطلب الاهتمام بتاريخ الأمازيغ من قبل الفاعلين السياسيين والجمعويين في المغرب. ففي خريف 2003، انعقد في إحدى قرى الأطلس المتوسط لقاء تحت إشراف الملك، تقرر فيه إعادة الاعتبار إلى الثقافة الأمازيغية، وإحداث معهد ملكي للدراسات الأمازيغية، وهي مبادرة سبقت الاعتماد الرسمي للأمازيغية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية في التعديل الدستوري لـ 2011.
- يسجّل - أول مرة - حضور التاريخ القطاعي؛ إذ يتحول درس التاريخ من التحقيب السلالي والحدثي إلى توزيع قطاعي؛ التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي والديني. ويعد ذلك انعكاسًا للنقاشات الدائرة في أوساط البحث التاريخي المغربي، كما أنه يعبر عن الرغبة في تجاوز التقليد من حيث بناء البرامج.
- يكرس الفصل السادس للقضايا المعاصرة، المتعلقة بالمغرب وكذلك المتعلقة بقضايا عالمية. وترتبط هذه المقررات ارتباطًا وثيقًا بالنقاش الساخن الذي عرفه المغرب في بداية العشر الأول من القرن الحادي

والعشرين؛ إذ فتح المغرب الملفات الحقوقية المتعلقة بسنوات الرصاص[8]. وكان التاريخ الراهن محورًا في هذا الباب، فقد أصدرت هيئة الإنصاف والمصالحة[9] تقريرها النهائي، وأوصت في هذا التقرير بضرورة العناية بالتاريخ الراهن.

- فتحت الهيكلة الأكاديمية الجديدة الباب أمام مناهج البحث في التراث، ومناهج تحقيق المخطوطات. وقد مكن هذان المقرران من إطلاع الطلبة على الوثائق الدفينة والاشتغال بها. وإن كانت هذه الهيكلة قد أغفلت الانفتاح على العلوم الاجتماعية الأخرى، وقطعت تكريس عبور التخصصات الذي يعد إغناء للمعرفة التاريخية.

خلاصة

إن تدريس التاريخ في الجامعة المغربية شكل جزءًا من التدريس في الجامعة المغربية، وتأثر إلى حد بعيد بالسياسات المنتهجة في المجال التعليم بصفة عامة، وهي:

- المغربة؛ فلقد حرصت الدولة المغربية ومنذ الاستقلال، على ضرورة مغربة الإطار الأكاديمي والعلمي. واستطاعت أن تحقق المغربة الشاملة في مدّة لا تتعدى عشرين سنة. وقد فتحت قنوات عديدة من أجل تحقيق هذا الهدف، ولعل من بين هذه القنوات البعثات الدراسية إلى الخارج، غير أن ما يعاب على مغربة الأطر الأكاديمية هو ارتباطها بفرنسا، فلم تعمل الإدارة المغربية على تنويع وجهات البعثات إلا في نهاية الثمانينيات. وقد كانت الوجهة المفضلة هي فرنسا؛ لاعتبارات تتعلق بالمنح وكلفة الدراسة واللغة. وقد أدى كل ذلك إلى ارتباط قوي بالجامعات الفرنسية، على مستوى البحث، وعلى مستوى التدريس. وهو أمر له سلبياته وإيجابياته.
- التعريب؛ إذ كانت مادة التاريخ هي المادّة السباقة إلى التعريب، ولعل لذلك ما يفسره، فالتاريخ هو أداة لبناء الهوية، ولنقل إن هذه هي الوظيفة التي أعطيت له في السنوات الأولى للاستقلال، فكان من المفارقة أن تبنى الهوية بلغة دخيلة. وقد مكن التعريب من بناء معرفة تاريخية وطنية صلبة، ولم يكن التعريب يعني بالضرورة اتخاذ موقف من المعرفة التاريخية الفرنسية؛ فلم يُضِع المؤرخون المغاربة وقتًا طويلًا في ما عرف في بلدان مجاورة بتحرير المعرفة التاريخية بعد تحرير الأرض. لقد كان التعريب وسيلة أساسية لنشر المعرفة التاريخية، في لحظة عرف فيها الاهتمام بالتاريخ أقصى درجاته. ولم يحل التعريب دون الانفتاح على ما يجري في الغرب من تطور في الكتابة التاريخية.
- الانفتاح على المدارس الجديدة في التاريخ، ولم يبدُ هذا الانفتاح في محتويات الدروس فحسب، ولكنّه بدا أيضًا في وضع المقررات، والعمل على تحقيق نوع من الانسجام في ما بينها. ففي كل مرة حضرت مادة مناهج البحث التاريخي، وفي هذه المادة كان يتم التركيز على التطورات التي عرفتها الكتابة التاريخية في أوروبا، وخاصة في فرنسا.
- التأثر بالأوضاع السياسية المحلية والدولية؛ إذ تأثر تدريس التاريخ بالأوضاع المحلية والدولية، ولم يكن هذا التأثير يمس تصميم المواد فحسب، بل شمل - وهذا هو الأساس - محتويات هذه المواد. فقد تأثر تدريس التاريخ بسنوات الرصاص في المغرب، عندما أقدمت الدولة على تسريح عدد من أساتذة التاريخ في بداية السبعينيات، بوصفهم يستغلون المدرجات لتحريض الحركة الطلابية ضد نظام الحكم، ويقومون بالمراجعات التي لم تكن تعجب الدولة، من حيث التعامل مع بعض القضايا التاريخية. كما تأثر تدريس التاريخ

---

8 يقصد بـ "سنوات الرصاص" المرحلة الممتدة ما بين 1963 و1994، وهي المرحلة التي تميزت بالتوتر بين القصر والحركات اليسارية في المغرب، وهي المرحلة التي عرفت حركات احتجاجية واسعة، واعتقالات واستجوابات خارج القانون من طرف أجهزة الدولة.

9 هي الهيئة التي أنشأها الملك محمد السادس في عام 2003 للنظر في ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وقد اشتغلت هذه اللجنة شهورًا عديدة أصدرت على إثرها تقريرًا وافيًا عن هذه الانتهاكات بعد تنظيم جلسات الاستماع، وتجميع ما توافر من وثائق حول هذه الانتهاكات. وتعد تجربة الإنصاف والمصالحة تجربة متفردة في تاريخ العالم العربي، بيد أنها تظل محدودة الصيت على الرغم من نتائجها المرتبطة بالملف الحقوقي بالمغرب من جهة، وبتطور المعرفة التاريخية من جهة ثانية.



باستقدام عدد من الأساتذة المشارقة الذين كان لبعضهم دور في نقل ما كان يجري في المشرق العربي إلى مدرجات الجامعة. وتأثر الدرس التاريخي أيضًا بالنزاع الذي احتدم في قضية الوحدة الترابية، والذي دفع إلى الاهتمام بالدراسات الأفريقية في بداية ثمانينيات القرن العشرين. وأخيرًا، تأثرت برامج التاريخ بما عرفه المغرب من تغيرات مع انطلاقة العهد الجديد، أي ابتداء من 1999. فقد فتح المغرب ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان خلال سنوات الرصاص من 1960 إلى 1994، عبر إحداث هيئة الإنصاف والمصالحة. ومنذ البداية كان النقاش حاميًا حول تسمية هذه الهيئة، وبخاصةٍ أنها جاءت لتعويض هيئة مدنية كانت قد أحدثت تحت مسمى "هيئة الحقيقة والإنصاف"، وكان النقاش حول الدور الذي يمكن أن تؤديه هذه الهيئة. ومهما يكن من أمر فقد كان من بين توصيات هذه الهيئة ضرورة الاهتمام بالتاريخ الراهن. ولقد كان لهذه التوصية تأثير كبير في التحقيب الجديد لتاريخ المغرب، وبعد أن جرت العادة على حصر اهتمام المؤرخين بالمراحل السابقة على 1956، أصبح الاهتمام مركزًا على تاريخ المغرب الحاضر. وهي مقاربة انسجمت مع التطور الذي عرفته الكتابة التاريخية في فرنسا.

۞ يبدو أنني أحطت ببعض جوانب هذا الموضوع، غير أنني لم أجب بعد عن السؤال الذي طرحته في البداية، والذي صغته على النحو التالي: هل يمكن أن نتحدث عن أزمة في تدريس التاريخ في الجامعة المغربية؟ وستكون الإجابة بالتأكيد بالإيجاب. ولعل من أهم مظاهر هذه الأزمة:

۞ عدم تجديد الأطر الأكاديمية القادرة على تجديد البحث التاريخي، ومن ثَمّ تجديد تدريس التاريخ بما يساهم في تكريس معرفة تاريخية جادة داخل أسوار الجامعة.

۞ عدم قدرة سوق الشغل على استيعاب الخريجين، فقد كان المنفذ الوحيد للخريجين هو التدريس في مدارس التعليم الثانوي، وهو المجال الذي ما يزال نظريًا في حاجة إلى مدرسين، غير أن قلة المناصب التي توفرها الحكومات المتعاقبة منذ التقويم الهيكلي الذي بدأ في 1983، حال دون استيعاب أعداد المتخرجين في الجامعة، ليس فقط من أقسام التاريخ بل من كل الأقسام في الآداب والعلوم الإنسانية. وتظل مخرجات تدريس التاريخ على مستوى سوق الشغل محدودة جدًا، ولا تتجاوز التدريس. وقد كرّس هذا الوضع لدى الرأي العام أن الجامعة لا تخرّج سوى العطالة في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

۞ عدم قدرة الطلبة الحاصلين على الإجازة من متابعة الدراسات العليا، وهو ما يؤثر في البحث التاريخي وفي الإنتاجية عمومًا؛ فإن نسبة المسجلين في الدراسات العليا في تخصص التاريخ لا تتجاوز 10 في المئة من عدد الخريجين في الإجازة. ويعود ذلك إلى عزوف الأساتذة عن تقديم مشاريع برامج الدراسات العليا في التاريخ للاعتماد من جهة، وعدم توفر الطلبة على إمكانيات لمتابعة الدراسات العليا من جهة ثانية. وهو وضع كان له أبلغ الأثر في الإنتاج التاريخي؛ فخلال السنوات العشر الأخيرة، لم يتجاوز عدد الأعمال التي نوقشت في مجال الدراسات التاريخية في جامعة محمد الخامس عشرين رسالة.





المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات

Arab Center for Research & Policy Studies

مؤتمر خمسون عامًا على حرب حزيران/ يونيو 1967: مسارات الحرب وتداعياتها

20 - 22 أيار/ مايو 2017

يوافـق الخامـس من شـهر حزيران/ يونيـو المقبل مرور خمسـين عامًا على حـرب 1967؛ إذ قامت إسرائيل بالاعتداء على كل من مصر والأردن وسـورية خلال الفترة 5 – 10 حزيران/ يونيو 1967، واسـتطاعت احتلال كل من سـيناء وقطاع غزة والضفة الغربية وهضبة الجولان، وقامت بتهجير معظم سـكانها. وباسـتثناء تكرّس مقولـة إنّ الحـرب مثّلت بنتائجها صدمةً للوعي والوجدان العربيـين، مازالت الكتابات العربية عن حرب 1967، بعد مرور خمسـين عامًا عليها، محدودةً. لذا، باتت الحاجة ملحّةً إلى تقديم رواية عربية وافية عن مسارات الحـرب ومجرياتها، وخصوصًا أنّ آثارها وتداعياتها مازالت ماثلةً إلى يومنا هذا.

انطلاقـًا من ذلك، يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات في الدوحة مؤتمرًا بعنوان "خمسـون عامًـا على حرب حزيران/ يونيو 1967: مسـارات الحـرب وتداعياتها"، خلال الفترة 20 - 22 أيار/ مايو 2017 في الدوحة، غايته الرئيسة هي البحث في الحرب ذاتها، من زاوية نظر التاريخ العسكري والتحليل الإستراتيجي. ويندرج هذا المؤتمر ضمن ندوات ومؤتمرات يعقدها المركز، تخصص لمناقشـة موضوعات وقضايا تقع في دائرة اهتمام المواطن العربي.

مجلة "أسطور" للدراسات التاريخية

مجلّة **أسطور** للدراسات التاريخية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2410-0810). وقد صدر عددها الأول في كانون الثاني/ يناير 2015، وهي دورية نصف سنوية محكّمة تصدر مرّةً واحدةً كلّ ستة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية متخصصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تُشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالمحكمين في مختلف أنواع الاختصاصات.

يَستوحي اسم المجلة المشتق من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س. ط. ر" وكلمتي Historia وIstoreing من أصول يونانية اللتين انبثق منهما علم التاريخ بصيغة History وHistoire. وتعتمد المجلة اسم "أسطور" بالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ عربي جديد" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى ولا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس إبداعات جديدة.

تعتمد مجلة **أسطور** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- **أولًا**، أن يكون البحث أصيلًا مُعدًّا للمجلة حصرًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا، أو نُشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا**، أن تُرفق مع البحث السيرة العلمية للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا**، يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز للباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها وآخر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية (نحو 150كلمةً)، والكلمات المفتاحيّة (Keywords) بعد الملخص، ويُقدّم الملخص في جمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهمّيتها، والمراجعة النقديّة لما سبق أن كُتب في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضيّة البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجيّة البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلًا بقائمة بيبليوغرافية في آخره تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث. وتُذكر في القائمة بيانات الأبحاث بلغتها الأصلية؛ أي باللغة الأجنبية في حال العودة إلى مصادر بلغة أجنبية.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفق نظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (انظر: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلا على نحوٍ استثنائي، وبعد إعدادها من جديد للنشر في المجلة من جهة الباحث. وفي هذه الحالة، يجب على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافيةً عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

6. أن يكون البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 3000 كلمة. ويجب أن يكون هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات لما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. تهتم المجلة بنشر وثائق أصيلة من أرشيفات مختلفة أو نصوص مخطوطات. ويشترط في نشر الوثيقة أو النص المخطوط الالتزام بالمعايير المعمول بها في تحقيق ونشر النصوص، ويصحب النص المنشور بصورة الوثيقة أو صورة من الصفحة الأولى من النص، إضافةً إلى معلومات تعريفية بالنص ومكان حفظه.

9. تُفرد المجلة بابًا خاصًا لمناقشات متعلّقة بفكرة أو نظرية أو قضية مُثارة في مجال علم التاريخ، من دون أن يتجاوز عدد الكلمات المناقشة فيها 3000 كلمة، وتخضع المناقشات لما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

10. يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، والقائمة البيبليوغرافية وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها أيضًا، بين 6000-8000 كلمة. وللمجلة أن تنشر بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

11. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استُغلت بها في الأصل بحسب برنامجي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، ولا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي تُرسل في شكل صور.

❁ **رابعًا،** يخضع كلّ بحث لتحكيم سرّي تامّ، يقوم به محكّمان متخصّصان تخصّصًا دقيقًا بموضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أُنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة المحكّمين- القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير المحكّمين، يُحال البحث على محكّم مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محدّدة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ستة أشهر من استلام البحث.

❁ **خامسًا،** تلتزم المجلة بميثاق أخلاقي يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المُحال عليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير (الملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر الأبحاث لمقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تُدفع مكافآت ماليّة عن الموادّ من البحوث والدراسات والمقالات التي يتمّ نشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلميّة في العالم، كما لا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.



the submitting author must include an image of that manuscript (or of its first page), as well as some explanatory details about the nature of the manuscript and the location in which it is archived.

9. *Ostour* carries a special section devoted to essays that address a point of contemporary, theoretical debate within the historical sciences. Such essays are between 2,800 and 3,000 words in length, and are subject to all of the same guidelines as regular research papers which apply.

10. Research papers submitted to *Ostour* must be between 6,000 and 8,000 words in length, not inclusive of bibliographies, footnotes and appendixes. The editorial board of *Ostour* reserves the right to publish articles of greater length, in exceptional circumstances where it deems this is merited.

11. All charts and tables must be submitted in a format compatible with Microsoft Office (specifically Word or Excel), making it possible for the data to be accessed. Submissions will not be accepted if any accompany graphs or charts are included purely as image files (such as JPEGs, GIFs, etc.).

❁ The peer review process for *Ostour* and for all journals published by the Arab Center for Research and Policy Studies is treated with the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in terms of a submitted paper's value, it is referred to a third reviewer. The editors undertake to notify all authors of a decision either to publish, to publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

❁ *Ostour* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors. For a complete description of the ethical guidelines which adopted by *Ostour*, please see Appendix II.

1. The order of publication of submitted articles follows a set of purely technical determinants, and has no relation to the academic standing of the submitting author.

2. In keeping with global norms in the academic publishing industry, *Ostour* neither accepts payment in return for publishing an article nor does it offer payment to authors whose papers are published in the journal.



2. An abstract, ranging between 250 and 300 words in length, in both Arabic and English versions as well as a list of keywords. The abstract must explicitly detail the problematic that the research tackles, the methodologies used to cover it and the main conclusions which the author presents.

3. A clear exposition of the research problematic, the main aims of the paper and the importance of the results must be included. In addition, papers published in *Ostour* must include a critical review of the literature previously published on the topic. The hypothesis as well as the conceptual framework of the author and an analysis of the answers must all be presented. In addition, any research papers submitted for consideration must include a complete bibliography inclusive of all references, regardless of whether or not these appear in the footnotes. References must be maintained in the original language in which the source was written.

4. Authors must follow the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy. See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals.

5. Doctoral theses and other student projects are only published as part of the journal in exceptional circumstances. In such exceptional circumstances, the editorial board will require exhaustive information about the way in which the thesis in question was examined, and institutional correspondence information of those responsible for it.

6. All works must fall within the broad scope of *Ostour*.

7. Book reviews will be considered for submission to the journal provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic discipline and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language. Book reviews are subject to the same standards of rigorous scrutiny which apply to research papers. Book reviews must be between 2,800 and 3,000 words in length. Book reviews/critiques are only accepted for titles published within the three years leading up to the submission.

8. *Ostour* carries a special section devoted to the examination of original documents, primary sources and manuscripts which are relevant to the journal's scope of interest. To the extent possible, publication of manuscripts/original documents follows the same standards and guidelines as research articles submitted to the paper. Before the publication of a text related to a manuscript can be considered,



Ostour: the Arab Journal for Historical Studies

Ostour is a peer-reviewed academic journal focused on the academic study of history (ISSN: 2305-2473). The first edition of this bi-annual journal was published by the Arab Center for Research and Policy Studies in January, 2015. *Ostour* is overseen by a specialist academic editorial board and an active international advisory board. Publication in *Ostour* and relations between authors and the editorial staff are all governed by a strict code of ethics. Review of submitted journal articles is overseen by a carefully selected list of approved reviewers who cover a broad range of academic specialisms and is governed by an internal set of by-laws.

The name of the journal draws on the archaic Arabic root *s-t-r* and also echoes, if only phonetically, the Greek and Latin *historia* and *Istorein* which have their contemporary cognates in today's *history*. In a similar fashion, *Ostour* seeks to establish a "new Arabic history", one which is rooted in an older tradition of Arabic historical writing and also builds to renew it.

In line with academic titles from across the globe, and in keeping with the standards set by the Arab Center for Research and Policy Studies across all of its journals, publication in *Ostour* follows a set of clear guidelines and procedures. Specifically, these include:

- Only original work which is drafted exclusively for publication within the journal will be accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Ostour*, except as part of an approved translation. Similarly, work which was previously presented at academic conferences will not be accepted for publication in the journal, with the exception of conferences hosted by the ACRPS.
- Submissions must be accompanied by the author's curriculum vitae (CV), in both Arabic and English versions.
- All submissions must include the following elements:

1. A title in both Arabic and English, as well as the author's correspondence information and institutional affiliation.

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل عليّ، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيويولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 9/8/ 2016، في: http://www.... مثال:

كريستوفر هِل، "السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب"، الجزيرة نت، 7/8/ 2016، شوهد في 9/8/ 2016، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ...).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال "مُختصِر الروابط الإلكترونية" (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.



Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

Electronic Resources

Author's name (if available), "The electronic resource's title," The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

"Sovereign Wealth Fund Rankings 2015," Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr



Footnotes and Bibliography

Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by "et al.". As an example: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Periodicals

Author's name, "Title of the article," *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations." *Middle East Journal*. vol. 45. no. 2 (Spring 1991).

أخلاقيات النشر في مجلات المركز العربي

- تعتمد مجلات المركز قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والمحكّمين على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على محكّمَين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين المحكّمين، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

- تعتمد مجلات المركز محّكمِين موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.

- تعتمد مجلات المركز تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.

- لا يجوز للمحرّرين والمحكّمين، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال التحكيم قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.

- تقدّم المجلة في ضوء تقارير المحكمين خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.

- تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

- تلتزم مجلات المركز بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

- احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب.

- احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.

- تتقيد المجلات بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.

- النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة، لا تُقبل أيّ تعديلات مهمّة أو إضافات على البحث، إلّا ما كان من تصحيحاتٍ أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمدٍ زمني وجيز جدًا تُحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.

- **حقوق الملكية الفكرية**: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.

- تتقيد مجلات المركز في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

- **المجانية**: تلتزم مجلّات المركز العربي بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.



10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.

11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language, without an explicit written authorization from the ACRPS.

12. *Ostour*'s editorial board fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will not proceed before obtaining the authorization from the journal in question.

13. *Ostour* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



Ethical Guidelines for ACRPS Periodicals

1. The *Ostour* editorial board maintains confidentiality and adheres to objectivity in the peer reviewing process. It adopts an anonymized peer review process, where the editorial board selects the appropriate reviewer to assess paper's suitability for publication, according to specific criteria. In case of a conflict between the reviewers regarding the publication assessment, a third reviewer will be selected.
2. *Ostour* relies on a pool of experienced peer reviewers who are up to date with the latest developments in their field.
3. *Ostour* adopts a rigorous internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge (Editor-in-Chief or those standing in for the editor), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes must be kept confidential and cannot be used for personal gain.
5. When needed, based on the reviewer report, the editorial board may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. *Ostour*'s editors commit to informing authors of the acceptance or otherwise of their manuscripts, based on the reviewers' report, or to notify authors in case of rejection, specifying the reasons for rejection.
7. The journal is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing service.
8. Fairness: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and scientific merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflict of interests: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

عمرو عثمان - مروة فكري

سمات "متلازمة تيانانمِن" على وجوه المثقفين العرب





أراد الباحثان عمرو عثمان ومروة فكري اختبار فرضية معاناة المثقف العربي ما يُعرف بـ "متلازمة تيانانمِن" التي تُحدّد علاقة المثقف بالديمقراطية، في كتابهما **المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمِن**، الصادر حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (144 صفحةً من القطع الصغير)، والبحث في حزمة التصورات التي تتعلق بنظرة المثقف إلى نفسه وإلى وضعه المجتمعي، وموقفه من جماهير الشعب والسلطة السياسية، فطرحًا أسئلةً من قبيل: ما نظرة المثقفين العرب إلى أنفسهم في مقابل باقي أفراد المجتمع؟ ما فَهْم المثقفين العرب للديمقراطية الإجرائية وعلاقتها بالحريات؟ ما مكانة الديمقراطية في ترتيب أولويات هؤلاء المثقفين؟ كيف يُعرِّف هؤلاء المثقفون أهلية المشاركة في العملية الديمقراطية؟ لماذا يمكن أن يتعاون بعض المثقفين العرب المدافعين عن الحرية مع الأنظمة السلطوية المستبدة؟ هل ثمة علاقة بين موقف المثقفين العرب من الديمقراطية وتوجهاتهم الأيديولوجية؟

يُعلن المؤلفان أنّ عيّنة الأدبيات التي تناولاها في دراستهما تشير بقوة إلى إصابة المثقفين العرب بكثير من أعراض "متلازمة تيانانمِن"، وإن تفاوتت درجاتهم في ذلك؛ "فعلى الرغم من اختلاف السياق العربي عن السياق الصيني، نجد قواسم مشتركة كثيرةً بين تصورات قادة حركة ميدان تيانانمِن في الصين في عام 1989 وتصورات المثقفين العرب خلال مئتي عامٍ، وعلى نحو أخص المثقفين المعاصرين".

دعوة للكتابة

تدعو دورية أُسطور الأكاديميين والباحثين وسائر الكتّاب المهتمين بالبحث التاريخي -المنفتح عن منهجيات العلوم الأخرى ومقارباتها بما فيها مقاربات العلوم الدقيقة- إلى الكتابة في صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونشر النصوص والوثائق الدفينة. تخضع كل المواد التي تصل إلى أُسطور لتحكيم أكاديميين متخصّصين؛ ولذلك تتوخّى الدورية التزام المعايير الدوليّة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتزام تراكمًا علميًا جادًا وجودة المادة التي تصل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكون طيّعة الفهم لدى المتخصّصين وغير المتخصّصين من القراء من دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة إلى النشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

ostour@dohainstitute.org

قسيمة الاشتراك

OSTOUR أُسطور

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز



Invitation to Submit Papers

The editors of *Ostour* invite scholars from across all the disciplines and specializations of history to submit papers for consideration in future editions of the journal. *Ostour* publishes in Arabic across all fields of history. The journal also carries critical, incisive essays and book reviews as well as primary source materials. All submitted manuscripts will be subject to the same rigorous peer review process. The journal aims to advance historical knowledge and understanding for diverse audiences of professional historians and non-specialists alike while continuing to uphold its high academic standards.

All manuscripts submitted for publication should be addressed to the Editor-in-Chief by email to:

ostour@dohainstitute.org

الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.
30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
50 دولارًا في أوروبا.
60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.
40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
60 دولارًا في أوروبا.
80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIESS
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب: 4965-11 رياض الصلح 2180 1107 بيروت - لبنان
الهاتف: 9/8/991837 1 961+
الفاكس: 991839 1 961+
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA - AL MAMA STREET - SGBL BLDG. BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.: 011 004 369 666504 023